معه ومعروض الوجوب بالغير موجودات الشيء الماخوذ مع علته

انما يعرض آه لا يخفى على المصنف ان هذا التغيير لا يلائم ما ذكر

فيه اشارة الى الضرورة بشرط المحمول ولا الى اقسام الوجوب السابق

واللاحق وسيشير المص آه اليهما بعد ذلك هذا مخالف لما تقرر اقول هذا

مخالف لما تقرر عند المتاخرين من ان وجود شيء لآخر في الخارج لا يقتضي وجود الآخر

فيه لان وجود شيء لآخر نسبة بينهما فكيف يكون في الخارج ولا يكون احد الطرفين فيه

وقد نقلنا في الحواشي السابقة من كتاب التحصيل ان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل

ان يكون موجودا للشيء وقد نص الشيخ في الهيات الشفا بذلك وقد بلغ الي

ممن سمع عن العلامة المحقق الشريف قدس سره ان النسبة في الخارج يقتضيها ان احد

طرفيها فيه وان كانت مستبعدة غاية الاستبعاد لكنا نضطر باستلزام ذلك حيث

نعلم قطعا ان مثل قولك زيد اعمى في الخارج صادق ومعنى الاعمى ما ثبت له العمى

ولا شك ان العمى معدوم في الخارج والجواب ما حققناه من ان ليس معنى الاعمى

ما ثبت له العمى كما حسبه ارباب اللغة بل معناه كما فيه هذا التفصيل ويعبر

عنه بالفارسية بكور قال بعض الفضلاء لا نقياد مخالف لما اشتهر

في السنة القوم من ان ثبوت شيء لشيء في الخارج يقتضي ثبوت المثبت له في الخارج

دون ثبوت الثابت بل يجوز ذلك مع انتفاء الثابت اذ لا شك ان الثبوت هو

الوجود فاذا لم يلزم وجود الثابت في ثبوته لغيره بل جاز مع امتناعه لم يلزم من

امكان وجود الصفة لغيره امكان وجودها في نفسها لانا نقول ليس المراد بما ذكر

الوجود الحقيقي بل مجرد الاتصاف وكلامنا في الموجود الحقيقي وكل موجود

لغيره وجودا حقيقيا منحصر في الصور والاعراض كما يدل عليه كلامه وكلامنا موجه

في جميع ذلك بلا ارتياب وفيه بحث لانهم قد ادعوا ان العمى ممتنع الوجود

الاعم وسابق على وجود الحادث والثاني ينافي التعاقب اذ المجردات التي لا تغير
لاحوالها اذا امضى بعضها بعضا آخر ولا يكون للتغير مدخل فيها بل يكون كل
لاحق ما سبق عليه من تلك المجردات لزم اجتماعها معا ولا يصلح ان يكون علة
للحادث للزوم التعاقب في علة الحادث اذ الفاعل لا احتياج الى آخر فقيل
لما اشتهر بين المتكلمين ان ترجيح الفاعل المختار لاحد الطرفين لمحض تعلق
الارادة من دون مرجح آخر جائز وانما الممتنع هو الترجيح من دون مرجح وفيه
نظر لان تعلق الارادة باحد الطرفين دون الآخر ان كان لا لمرجح لزم
ترجيح احد المتساويين من دون مرجح مطلقا وان كان بتعلق الارادة بذلك
التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات ثم مجموع تلك التعلقات امور ممكنة
على ما بينا وهي من دون مرجح فتامل فاعلم انه لا حاجة لهم الى ذلك اذ يمكنهم
وهو نفي الجواب المتسلسلة تحصيل بان يقال الذات موجب لتعلق الارادة
القديمة بوجود الحوادث في وقت معين بالارادة والتعلق كلاهما قديمان
والمراد حادث وفيه بحث اما اولا فلان الذات لو كان موجبا للتعلق
الارادة بوجود الحادث لكان وجود الحادث عنهما واجبا وعدم وجوده عنهما
ممتنعا لامتناع زوال ما يوجبه الذات عنها لكن لا يجب ولا يمتنع الذات المذكورة
ي من طرفي وجود الحادث وعدمه عندهم واما ثانيا فلان حاصل كلام
صدور الحادث عن القديم لما كان مستلزما للتسلسل في الحوادث وهو قبيح عند
المتكلمين ارادوا نفي التسلسل المذكور فذهبوا الى ان الفاعل المختار يرجح وجود
الحادث بمجرد تعلق الارادة من دون مرجح آخر وهو جائز وانما الممتنع هو
الترجيح بلا مرجح واورد عليهم ان تعلق الارادة من دون مرجح آخر باحد الطرفين
ان كان لا لمرجح لزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وان كان بتعلق الارادة

بذلك التعلق لزم التسلسل في تعلقات الارادات ثم دفع تسلسل الحوادث بان الذات
موجب لتعلق الارادة القديمة بوجود الحادث في وقت معين ويرد على هذا مثل
ما اورد عليهم بان تعالى اقتضا والذات لتعلق ارادتها بوجود الحادث دون عدمه
وان كان لا لمرجح لزم ترجح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان كان تعلق
الارادة بذلك الاقتضاء لزم التسلسل في تعلقات الارادات هذا واعلم ان الارادة
لا يكفي في ترجيح احد المقدورين على الاخر اذ تعلقها باحدهما دون الاخر لا بد له من
علة والا لزم ترجح احد المتساويين على الاخر وهو باطل ضرورة واتفاقا ولتلك
العلة دخل ما في التخصيص قطعا   واما ممكن مستندا الى الواجب بالذات اول
من المحتمل ان يكون من جملة اسباب الممكن القديم عدم حادث ما فلما وجد هذا
الحادث بطل علته وبطلانها بعدم الممكن القديم لا محالة لا بد لنفي ذلك الاحتمال
من دليل هذا ما اوردناه حواشينا القديمة وزاد صاحب العقيل عليه بعد تغيير
العبارة   وذلك القديم لا يكون فاعلا للحادث المانع عنه بل يكون فاعله قديما
اخر مثلا يلزم استحالة هذا الحادث لكونه مستلزما لوجود ذلك القديم من حيث
انه معلول له ولعدمه من حيث انه مانع عنه وفيه بحث اذ لا يلزم ان يكون
فاعله قديما اخر لجواز ان يكون فاعل هذا الجواب الحادث حادثا اخر على ان هذه
الزيادة مستغنى عنه لظهور ان الشيء يمتنع ان يكون فاعلا للمانع عن وجوده
فانه يجاب عن السوال بما هو اعلم ان ما هو جواب عن السوال بما هو يمنع ان يكون
واجب الوجود بالذات اذ لا بد ان يكون لموجوده الجواب المذكور عليه بناء على ان
العقل اذا اعتبره بنانه لم يعتبر معه غيره يجده عاريا عن الوجود لان الوجود
لا يصلح ان يكون نفس الجواب ولا داخلا فيه لما مر في اوايل الكتاب من زيادة الوجود
على الماهيات فيكون خارجا عنه وكل ما كان كذلك لا يكون ما خوذ بذاته واجب الوجود

اقتضاء

واذا وجد كان ذلك الامر علة لا محالة وما هو واجب الوجود بالذات فهو ماخوذ بذاته
واجب الوجود كما حققناه فلا يكون للواجب ماهية بهذا المعنى ومن ثم تسمعهم
يقولون كل ذي ماهية معلول قيــــل ما مر في اوايل الكتاب انما يدل على زيادة
الوجود المطلق ولا يلزم منه ان يكون كل ما هو جواب ما هو محتاجا الى علة في وجوده
الخاص فان الوجود الخاص عين الواجب والوجود المطلق زايد عليه وفيه بحث
انه قد سبق ان الوجود بديهي وان الواجب بالذات لا يحتاج في هذا المعنى الى علة
فلما احتاج ما هو في هذا المعنى اليها لم يكن واجبا بالذات وليست الدعوى ههنا
ان الوجود لو كان له معنى آخر كان جواب ما هو محتاجا الى علة كما لا يخفى
اي الحاصل في القوة العاقلة قيــــل اعم من الحاصل في القوة العاقلة اذا لا
يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني وكان
غرضه من التفسير بهذا التخصيص ليترتب عليه انه لا يكون الا كليا فان المعقول
الحاضر بذاته قد يكون جزئيا كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المص لم يقصد
بهذا التخصيص بل انما اراد ان الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة و
فيه بحث اذ ليس هذا تعريفا للماهية حتى يخصص الماهية بتخصيصه بل حكما
من احكامه وتعريفها قول المص بانه يجاب عن السوال بما هو فان صلح الجزئي
الذي يقع جوابا عن السوال بما هو لم يقصد تصديق ان الماهية لا يكون
الا كليا وان لم يصلح كما يصلح الجزئي المذكور لذلك صدق اى الحاصل في القوة
العاقلة فلا يكون الا كليا فــــال بعض الفضلا هذا مبني على ان لا يرتسم صور
الجزئيات في النفس اصلا بناء على ان ارتسام الماديات فيها يستلزم انقسامها
وان الجزئيات المجردة لا طريق لنا الى ادراكها بخصوصها بطريق الانطباع بل نعقلها
علما انطباعيا بمفهومات كليه ويرد عليه انا نعلم بالضرورة انا قد ندرك اشيا

ليست جسمانية كجزئيات الامور العامة فجزئياتها لا تدرك الا بالعقل وصورها
لا ترتسم الا في القوة العاقلة وما قيل من ان الصور العقلية كلية ليس الا
ان الصورة المنتزعة من الجزئيات الجسمانية الحاصلة في العقل كلية لامتناع
حصول صورها الجزئية في العاقلة اذ يلزم منه انقسامها بخلاف حصول صور الجزئيات
المجردة كما ذكرنا وفيه بحث اذ الامر العام قد يتخصص عندنا بالاضافة
الي الجزئيات الحقيقية كوجود زيد في هذا الآن مثلا والاضافة الي الجزئي الآخر
الجزئية وبالجملة لانم ان شيا من الموجودات معلوم لنا بوجه جزئي وعدم ادراكنا الموجود
الجزئي الحقيقي على وجه يكون تصوره مانعا عن فرض الشركة فيه لاخفا فيه والضرورة
التي ادعاها غير مسموعة بل نقيض ما ادعي الضرورة فيه اولي بان يكون ضروريا
حقيقة كل شي مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات فان قلت مغايرة الشي
لعوارضه ظاهرة فاي فايدة في افادتها والاستدلال او التنبيه عليها قلنا انما
يكون المغايرة ظاهرة اذا اريد بالعوارض مبادي المحمولات مثل الوحدة والوجود
والامكان ونظايرها اما اذا اريد به المحمولات العارضة كالموجود والواحد و
الممكن فاتحادها مع الشي المذكور ظ لانها محمولة بالمواطاة ومتحدة معه في نفس
الامر ومغايرتها بوجه آخر تحتاج الي بيان او تنبيه والمراد بالعوارضهنا
من المحمولات كما يشعر به قوله والا لما صدق على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك
العوارض قيل هذا البيان لا يجري في لوازم الماهية فان الاربعة مثلا لا
على ما ليس بزوج والاولي الاقتصار في التنبيه على ان الفرسية في ذاتها ليست الا فرسية
فقط فما عداها مغايرة لها في العقل واجاب عن ذلك بعض الفضلا بان الدليل
المذكور استدلال على بعض المدعي وشمله شايع او بان المدعي بديهي وما ذكر
في صورة الاستدلال تنبيه وربما ينبه على المدعي بالدليل الدال على ثبوت بعضه

قال ايضا يرد على قوله ان دخول شي من تلك العوارض في نفسها لا ينافي
اتصاف الماهية بما يقابله اذ غايته ان يتصف الشي بمقابله او بمقابل جزيه و
لا استحالة فيه فان الوجود مقابل للعدم مع انه متصف به وفيه بحث
لان هذا الرد انما يتوجه على من اراد بالعوارض مبادي المحمولات واما اذا
اريد بها المحمولات كما حققنا فلا ورود له كما لا يخفى فلو كانت الوحدة
نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها الخ قيل للقايل ان يقول الانسان
الكثير ايضا له وحدة فالدليل لا يدل على زيادة مطلق الوحدة بل على زيادة الوحدة
المقابلة للكثرة ويندفع بان يقال الكثير من حيث انه كثير انسان وليس
من حيث انه كثير واحدا بمعنى ان حيثية الكثرة منافية لحيثية الوحدة وعموما
لحقيقة الانسانية فلا يكون الوحدة عين الانسان ولا جزوا له وفيه بحث
اما اولا فلان السوال لا يكاد يتوجه لان الدليل المذكور انما يدل على مقابلة
عرض مهية وعدم دلالته على زيادة ما ليس مقابلا له ليس محذورا ولما سلم ان
مطلق الوحدة ليس مقابلا للكثرة فاي محذور في عدم دلالة هذا الدليل على
افادته حتى يتوجه السوال واما ثانيا فلانه قد اورد ان هذا الدليل لا يدل
على زيادة مطلق الوحدة ثم قال ويندفع بان يقال كذا والمتبادر من هذه
العبارة ان الايراد المذكور على هذا الدليل يندفع بالقول المذكور لكن القول
المذكور دليل اخر برأسه غير متعلق بالدليل المذكور فكيف يندفع به خلل هذا
الدليل ويكون الماهية مع كل عارض اعلم ان الماهية كالانسان من حيث
هو انسان اي من غير ان يكون معه امر زايد عليه لا يكون الا انسانا ثم بانضمام
امر اخر اليه يصير اسود او ابيض او كثيرا او غير ذلك ويلزم من ذلك انه اذا
سئل عن طرفي النقيض ان يصدق في الجواب سلب كل منهما قبل الحيثية لا بعدها

بيان ذلك الحيثية التي كلامنا فيها يدل على ان مدخولها ماخوذ في نفسه بلا ضميمة امر اخرى
فمعنى الانسان من حيث هو الانسان في نفسه غير ماخوذ معه ما هو خارج عنه والانسان
وحده بلا امر خارج لا يصدق عليه اثبات الخارج ولا سلب الخارج في هذه المرتبة
عنها فلا يصدق الانسان من حيث هو موجود لانه ما لم يتحد مفهوم الموجود معه في
نفس الامر وذلك امر زايد على ذاته لا يصير موجودا ولا انه من حيث هو معدوم
لانه ما لم يتحد مفهوم المعدوم معه وهو ايضا امر زايد على ذاته لا يصير معدوما فاذن
هو من حيث هو لا يكون موجودا ولا معدوما فلا يصدق بعد الحيثية ولما لم يصدق
انه من حيث هو موجود صدق نقيضه اعني ليس من حيث هو موجودا ولما لم يصدق
انه من حيث هو معدوم صدق نقيضه اعني ليس من حيث هو معدوما فيصدق السلب
قبل الحيثية قال الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات الشفاء فان سالنا سائل
وقال انتم تجيبون وتقولون انها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية على
انسانية فنقول انا لا نجيب بانها من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها
ليست من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق وقال قبل ذلك
بل الواحد بصفة يقترن الى الفرسية مع تلك الصفة واحدة وكذلك للفرسية
مع تلك الصفة صفات اخرى كثيرة داخلة عليها فالفرسية بشرط ان يطابق
حدها اشياء كثيرة يكون عامة ولانها ماخوذة بخواص واعراض يشار اليها يكون
خاصة فالفرسية في نفسها فرسية فقط فان سالنا عن الفرسية بطرفي النقيض
هل الفرسية ا ام ليس لم يكن الجواب الا السلب اي شيء كان هذا كلامه وتاييد لما قررنا
ظ فان قلت اذا لم يكن المهية من حيث هي موجودة ولا معدومة مثلا لزم ارتفاع
النقيضين وهو محال قلت الخلو عن الوجود والعدم في نفس الامر ارتفاع النقيضين
لا الخلو عنهما بحسب اقتضا مرتبة فرضية كما ان اجتماعهما نفس الامر اجتماع النقيضين

لا اجتماعهما يجب بهما مرتبة فرضية وذلك لان للعقل ان يعتبر مرتبة بعض
اجتماعهما وبصيغة وضعا كان يقول ما يكون هو موجود او معدوم ما معا يجمع
فيها الوجود والعدم وان يعتبر مرتبة يقتضى ارتفاعهما وبصيغة وضعا ويقول
ما لا يكون موجودا ولا معدوما يرتفع عنه الوجود والعدم وما نحن فيه من هذا القبيل
فانه لما اعتبر الماهية مجردة عن جميع الامور الخارجة عنها فمقتضى هذه المرتبة ان
يكون لا موجودة ولا معدومة لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي
لا يذهب عليك ان ذلك لا يوجب ان لا يستعمل الصيغة المذكورة في السلب غاية
ان ينصب قرينة على ما هو المراد منها فالوجه ما ذكرناه فلا يستحق الجواب اى لا يستحق
الجواب باختيار احد شقي الترديد فيكون اللام اشارة الى الجواب باختيار
احد شقي الترديد المذكور في الشرح وليس المراد انه لا يستحق الجواب اصلا
كما توهم وقيل لان مثل هذا السؤال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت احد
الامرين والوضع المبنى عليه السؤال فاسد فكذا السؤال فلا يستحق الجواب
الذي يقتضيه واذا اجيب بسلب شقي الترديد لا يكون بالحقيقة جوابا عن هذا
السؤال لانه ليس هو المطلوب به بل تنبيها على فساد الوضع المبنى عليه ذلك السؤال
وفيه بحث وهو انا لا نم ان هذا السؤال طلب للتعيين بعد وضع ثبوت
احد ... وانما يكون كذلك لو كان السؤال بام والهمزة كما في ... سلمنا
ذلك لكن لا نم فساد هذا الوضع لجواز ان يكون المخاطب معتقدا لثبوت احد
الامرين ويكون طالبا للتعيين كما في قولهم ارجل في الدار ام امراة ومن
البين ان ذلك لا يوجب عدم استحقاق الجواب والا لما كان السائل
بام والهمزة مستحقا للجواب ولم يقل بذلك احد فورد التقسيم على الماهية
وقد يمكن ان يجعل تقسيما للماهية ولا يلزم تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره

لان الانسان مثلا وان كان معتبرا من حيث هو الا ان العقل ينظر اليه من
غير النظر الي هذا الاعتبار وتقسيمه الي المعتبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالنحو
الاخر فالمقسم هو طبيعة الانسان والقسم مفهوم الانسان المعتبر على هذا النحو
ولا شك ان الانسان اعم من الانسان المعتبر على هذا النحو اعني من هذا النحو
المفهوم وان كان هو بعينه فرد هذا المفهوم نظير ذلك ان قسمه الي الانسان الكلي
والجزئي صحيح مع ان الانسان الذي هو المقسم كلي في الواقع وكذا قسمته الى الانسان
المعلوم والانسان المجهول صحيح مع ان المقسم وهو طبيعة الانسان انسان معلوم
في الواقع وانما يلزم قسمة الشئ الي نفسه لو قسم الانسان مع الوصف الي الانسان
مع الوصف او قسم طبيعة الانسان الى نفسها وفيه بحث اذ الانسان
من حيث هو هو الانسان بلا قيد وهو طبيعة الانسان بعينه سوا نظر العقل الي
انه بلا قيد او لم ينظر فان نظر العقل الي المفهوم لا يغيره عما كان فكيف تختلف
عمومه ولو كان طبيعة الانسان اعم من الانسان بلا قيد لصدق قولك بعض الانسان
ليس انسانا بلا قيد بالفعل لان مرجع العموم المطلق الى موجبة كلية دايمة و
سالبة جزئية فعلية كما حقق في موضعه ومن البين انه ليس بصادق وما اورده ليس
نظيرا لهذا اذ الانسان اعم من الانسان الكلي والجزئي ... الانسان المعلوم
والمجهول في نفس الامر وطبيعة الانسان ليس اعم من الانسان بلا قيد
فقال لعل ذلك خبط منه اقول حاشاه عن ذلك اذ الظاهر ان ليس
هنا كاصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد معتبر في اجزا
المهية وغيرها فالمهية بشرط لا شئ وهي المهية الماخوذة وحدها بحيث يكون كل ما
يقارنها زايدا عليها ولا يصح حملها على المجموع كما يدل كلام المص وما نقله الشارح
عن ابن سينا ايضا اشارة الى المهية من حيث انها جزء فان للمهية ... باعتبار

المذكور تقدم من المهية الماخوذة بعوارضها ونسبتها اليها نسبة البسيط
الى المركب كما فصله الشيخ في الشفاء ثم قال فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو
الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجوده اقدم من الوجود
الطبيعي تقدم البسيط على المركب فالمهية بهذا الاعتبار جزء لا باعتبار
ان ما يقارنها غير زايد عليها الا ترى ان الحيوان انما يكون جزا للحيوان الناطق
حيث يكون الناطق زايدا عليها الا ترى ان الحيوان انما يكون للحيوان الناطق
حيث يكون الناطق زايدا عليها منضما اليه ويحصل من اجتماعهما امر ثالث
واما من حيث انه عين الناطق اعني بحسب وجوده في الخارج فليس بجزء قطعا
والمهية بشرط لا بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان اذ كل ما يوجد فيه يكون
معه ما يقارنه في الذهن غير زايد عليه ثم كالناطق والماشي المقارنين
الحيوان في الذهن وما عينه في الخارج والمهية بشرط شي وهي المهية
الماخوذة بحيث يكون ما يقارنها غير زايد عليها قد يكون نوعا فان الحيوان
الذي هو عين الناطق انسان لكن ليس اي مهية كانت بشرط اي شي كان
نوعا بل بعض المهيات كالمهية الجنسية بشرط بعض الاشيا وهو الفصل
... المهية التي لا يقارنها شي اصلا وهي التي سماها الشارح بالمعنى
... يظهر لاعتبار مغايرة فقيل قد صرح الشيخ بان وجود المهية
بشرط لا يتقدم على المهية الماخوذة بعوارضها ونسبتها اليه نسبة البسيط الى
المركب فيكون موجودة في الخارج وفيه بحث اذ لا يلزم من كون المهية بشرط
لا شي جزءا للمهية الماخوذة بالعوارض ان يكون جزءا لها في الخارج لاحتمال ان يكون
من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض المحمولات كما ...
... خارج ليست اجزاؤها في الخارج فقيل يمكن توجيه كلام المصـ

بما يتوقف على التمهيد مقدمة وهي ان تجريد الماهية امر نسبي يختلف بالقياس الى
الامور فربما اعتبر تجريدها بالقياس الى امر دون آخر وربما اعتبر بالقياس
الى جميع الامور وهي بهذا الاعتبار لا توجد في الخارج لانها اذا اعتبرت
محصلة بحيث لا تقبل تحصيلا آخر اصلا حتى الهوية العينية فهي بهذا الا
موجود في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تعين خاص وهو تحصيل زائد على
الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس الى شيء معين
او اشياء معينة كالجسم اذا اخذ بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس لكن لا بشرط
ان لا يتحصل بالعوارض فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط
بالنسبة الى تلك العوارض فهو موجود وهو محل النفس وبعد التمهيد نقول الكلام
في المص وجود هو الماهية بشرط لا شيء مطلقا وهو لا ينافي ما اثبته الشيخ من
وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في المادة اما التجريد عن جميع
ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودة اصلا كما قرر فلا يصح كلام
الشيخ وعلى الثاني يكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المص قلت المعتبر في مادة
الشيء التجريد بالنسبة اليه فكلما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة
الى ذلك الشيء حتى لو ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى الشخص اي بحيث لو
انضم اليه الشخص كان امرا زائدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا [illegible]
وغير محمول على المجموع والمص حيث حكم بانتفاء المادة اراد به الماهية باعتبار التجريد
عن جميع ما عداه وان كان اعتبار المادة اعم من ذلك والاحرى في توجيه العبارة
بين اما ان يحمل قوله مجردا عنها ما عداها في التعميم وح لا خدشة في قوله لا توجد
الا في الاذهان والاطلاق في ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى
بعض لجواز الاحالة الى المقايسة واما ان يحمل على الاطلاق فيكون الضمير في [illegible]

ولا يوجد للنفي اذ يلزم ان واحدا الى المجردة عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام

والاول اظهر وفيه بحث اما اولا فلانه لو لم تشترط الكلية في المهية ويجوز

ان يكون جزئية فلا يصح ما ادعاه من ان كل موجود لا بد له من معين خاص وهو

محصل زائد على المهية لاحتمال ان يكون بعض المهيات محصلة جزئية بنفسها

من غير ان يكون لها محصل زائد عليها وان اشترط الكلية فيها فلا يستقيم قوله

اذا اعتبرت المهية محصلة بحيث لا يقبل تحصيلا اخر اصلا حتى الهوية الجزئية

ضرورة ان الكلي قابلة لتحصيل آخر حتى يصير هوية واما ثانيا فلان قوله فكل

ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة الى ذلك الشيء لو كان صحيحا لزم

ان يكون الصورة اذا اعتبرت مجردة عن مادتها كانت مادة لها وكذا الخاصة بالقياس

الى الجنس ولم يقل بذلك احد ثم التنافي بين كلام الشيخ وكلام المص انما يكون

لو اراد الشيخ بالجزء الجزء الخارجي كما حسبه هذا القايل اما اذا اراد الجزء التحليلي

العقلي كما حملنا كلامه عليه فيستقيم كلامهما ولا احتياج الى شيء من التعسفات

التي التزمها في توجيه الكلام كما لا يخفى للخلاف في وجودها ذهنيا وخارجيا

فيه بحث اذ المهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا وجود لها في الخارج اصلا فان

الماهية الموجودة في ضمن العرضيات المحمول عليه حملا خارجيا ومن ثم قيل حد الحمل

في القضايا الخارجية يقتضي تغاير الطرفين ذهنا واتحادهما خارجا فكيف

يكون العرضي زايدا عليه هناك وقد حصل منهما امر ثالث فيه فان قلت لا شك

ان الجنس كالحيوان موجود في الخارج وان كانت زيادة الفصل عليه والتركيب

بينهما يكون في الذهن فلم لا يكفي في وجود المعنى الثاني في الخارج على العدد

قلت المهية المحفوفة بالعوارض في الخارج قد يقصد وتجرد عنها في الذهن كما ... من

وجود المعنى الثاني في الخارج على العدد المذكور لا يكفي في وجود المعنى الاول

فيه على هذا العقد لاستوايهما في ذلك فيلزم ان يكون المعنى الاول موجودا في الخارج
ايضا قيل ما ذكره هاهنا من نفي وجود المهية بشرط لا شيء مخالف لما نقله عن
الشيخ آنفا ولما صرح به الشيخ وغيره من ان المهية بهذا المعنى هي المادة والمادة
موجودة وفيه بحث لانه نفي وجود المهية بشرط لا شيء في الخارج ولا يلزم من ذلك
نفي الجزئية التي نقلها عن الشيخ لان الجزئية اعم من الجزئية في الخارج ولا يلزم من نفي
الخاص نفي العام فلا مخالفة بينهما وكذا لا مخالفة بين ذلك [illegible]
من ان المهية بهذا المعنى مادة فانهم صرحوا ايضا بان المادة والجنس متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار وبان الجنس ليس من اجزاء الخارجية فلا محالة يكون المادة
ايضا كذلك وسيجي تحقيق ذلك ثم قيل كلامه هاهنا مبني على ما ارتكز
في وهمه من معنى الحمل مطلقا هو الاتحاد الحقيقي في الوجود وهو غير لازم فان وجود
العرضي كالاسود متاخر بالذات من وجوده موضوعه كالثوب بل قد يتاخر بالزمان
ايضا فكيف يتوهم بينهما الاتحاد الحقيقي بحسب الوجود وايضا جعل الاسود غير
جعل الثوب اذ جعل الاسود موقوف على جعل الثوب فكيف يتحدان في الوجود
وفيه بحث اذ لو لم يكن المحمول متحدا مع الموضوع لم يصح ان هذا ذاك بالضرورة
ولا يلزم من ذلك ان يكونا متحدين دايما بل قد يكون الموضوع متحدا مع امر لا شيء
من حيث انه هذا الامر وشيء من حيث انه موضوع كزيد فانه عين [illegible]
الاوقات واذا صار شابا لم يبق من حيث انه صبي وشيء من حيث انه زيد وقد
لا يكون متحدا مع امر ثم يصير متحدا معه كما ان زيدا يصير عين الشاب بعد ما لم
[illegible] والثوب عين الاسود بعد ما لم يكن والاتحاد لا ينافي شيا منهما ثم لا يشتبه على
من له ادنى فهم ان معنى الهيئة التركيبية الدالة على الحمل امر واحد سواء كان المحمول
ذاتيا للموضوع او عرضيا له ولذلك جردا لقوم نظرهم في عن حضور المواد

وعبّروا عن الموضوع والمحمول بج ب واعترفوا بان معنى ج ب هو الحكم بانها

قالوا اصحّ العبارات الدالّة على الحمل الايجابي هو هذا ذاك ولا اضافي ايضا

كما يفهم من قولك الانسان ناطق اتحاد الطرفين كذلك يفهم من قولك الانسان

ضاحك ولا يختلف معنى الهيئة التركيبية ههنا اصلا فالمحمول بالذاتية

والعرضية وما حسبه هذا القايل من ان بين الثوب والاسود مثلا الحمل

مجازي [illegible] للحمل فقد عرفت فساده آنفا وفيه بحث لانا ان اراد

اي قال بعض الفضلا مجيبا عن هذا المراد باللواحق الخارجية ما يستدعي

كون معروضها موجودا خارجيا سواء كان عروضها له بحسب الوجود الخارجي

كالعمي او بحسب الوجود الذهني كالوجود الخارجي العارض للموجود الخارجي

حين كونه موجودا في الذهن لكونه تمايزهما بحسب هذا كالسواد او الوجود دون

الخارجي واراد باللواحق الذهنية خلاف ذلك ونقول اراد بالخارجية

ما يكون الخارج ظرفا لنفسه كالوجود في الخارج او لعروضه كالسواد والعمي

وبالذهني ما لا يكون كذلك فان قيل العدم في الخارج عارض خارجي

بهذا المعنى فلا يصح الحكم بان المجرده معدومة في الخارج قلنا هذا السؤال

لا يختص بما ذكر [illegible] على تقدير ان يراد بالعوارض مطلق العوارض و

الحل [illegible] سالبة لا تتوقف على وجود الموضوع بل تصدق على عدمه

فيصدق الحكم بان المجرده معدومة بانتفا التجرد بسبب عروض العدم

للهيئة بخلاف الوجود الخارجي وغيره من الامور الثبوتية التي يكون الحكم

به ايجابا صادقا مستدعيا لوجود الموضوع وفيه بحث اذ قد مرّ غير مرة

ان كون الخارج ظرفا لنفس الشيء دون وجوده كلام خال عن التحصيل على

ان المتبادر من العوارض الخارجية غير هذين المعنيين الا ترى انه يكتبا

٥

الحكم على المجرد الى [illegible] فيه بحث اذ ليس النزاع في تصو[ر] [مفه]وم الانسان المجرد
مثلا ووجوده في الذهن فانه لا يتصوره عاقل النزاع في انه هل يوجد في الذهن الانسان
بهذا المركب التقييدي متصور وموجود في الذهن وايضا هو مخلوط بالتجرد بل
النزاع في انه هل يوجد في الذهن الانسان مثلا بحيث لا يكون مخلوطا وظاهر ان
الحكم على المجردة لا يستلزم تصور الانسان بحيث لا يكون معه آخر كيف وفي هذا
الحال لوحظ معه التجرد بقوله الا ترى كما ترى فان قلت الحكم [illegible] على الافراد
مما صدق عليه المفهوم ايضا موجود في الذهن بهذا الوجه قلت ليس النزاع
الا في وجود المجرد من حيث التجرد والافراد وان سلم وجودها فليست موجودة من
حيث انها مجردة بل من حيث اعتبارها مع وصف التجرد والحكم الصادق عليها
انما هو باعتبار الوجود في الذهن كما مر في المجهول المطلق فان افراده عند
موجودة في الذهن من حيث معلوميتها بوصف المجهولية والحكم الصادق عليها
من تلك الحيثية انما هو بمقتضى المجهولية اعني امتناع الحكم لا بما تقتضيه المعلومية
بذلك الوصف وهو صحة الحكم وان اريد ان المجردة موجودة لا من حيث التجرد فلا
الى ذلك التطويل فان المهية من حيث الخلط موجودة بالاتفاق وفي تحقيقه بحث من
وجوه منها ان قوله ليس النزاع في تصور مفهوم الانسان [illegible] غير مسلم اذ غرضهم
ههنا ان للعقل ان يعتبر المهية في نفسها مجردة عن جميع عوارضها [illegible]
بذلك بعض مطالبهم منها ان عروض بعض العوارض كالوجود والانسان والا
بحسب الاعتبار العقلي لا في نفس الامر كما سبق تحقيقه واما ان المهية المجردة عن
جميع عوارضها موجودة في الذهن في نفس الامر مع ظهور انه غير مطابق للواقع لما
لا عبارة فايدة ومنها ان المهية في هذه المرتبة كما انها مجردة عن العوارض كذلك
مجردة عن التجرد الذي هو سلب العوارض وكذلك مجردة عن [illegible] بها وبالجملة

ليس مجردة

هي مجردة عن كل عارض وجوديا كان او عدميا كما سبق نفا فقوله كما نرى كما
والجواب انه لا معنى للموجود في الذهن اي قيل هنا جواب على الاعتراض
بعداد الجواب الاول وتحريره ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له
ان يعرضه فلا يصدق كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا في نفس الامر اذ المجرد
في نفس الامر يمكن يعرضه فيوجد فيه وتلخيص المقام انه ان اريد ان المهية المجردة
لا يوجد في نفس الامر بمعنى ان وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد
في الفرض العقلي شيء يفرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان
اريد انه يوجد في الفرض العقلي شي هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه
بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا شك في نفيه فان اريد انه يوجد في الفرض
شي هو مجرد بحسب هذا الاعتبار فلا ضنا فيه لكن يتوجه انه يوجد في الخارج شي
هو مجرد بحسب هذا الاعتبار والجواب عنه ما لوحنا اليه من ان الفرق انه يوجد
في فرض الفرض الذهني الذي هو نحو شي هو مجرد بهذا الاعتبار ولا يوجد
في الخارج شي هو مجرد باعتباره بل باعتبار فرض الذهن الذي هو نحو
هذه وجوه لا يتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء والحاصل من جميعها
ان طرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل اعتبار
العقل فقط واما طرف الوجود فيمكن ان يكون في الخارج او الذهن فيوجد
في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب
اعتبار العقل لا يوجد في شي منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا وهذا
اذ معنى كلامهم ان العقل اذا تصور المهية وحدها بلا ضميمة اخرى يحدها في
هذه المهية مجردة عن جميع عوارضها حتى لو امكن ان يوجد وحدها لكانت مجردة
عن جميع العوارض في تلك الحالة ولم يريدوا ان العقل يفرض له وصف التجرد

ولا يوجد شي مجرد بحسب اعتبار التجرد منه في الخارج او في الـ[illegible] في الاعتبار العقلي
فلا يكون الا اعتبار العقلي ظرفا لعروض التجرد لها كما لا يكون الخارج ولا الذهن ظرفا
لذلك نظير ذلك ان العقل يجد المؤثر في مرتبة التاثير متقدما على الاثر لا انه يعرض
له وصف التقدم ولا انه يوجد متقدما في الخارج او في الذهن او في الاعتبار
العقلي بحسب اعتبار التقدم فيه حتى يكون لعروض التقدم له ظرف وتحصيله ان العقل
يحكم بان مقتضى مرتبة التاثير تقدم المؤثر على الاثر لكن لما لم يخرج هذا المقتضى
الى الفعل لم يكن للمؤثر تقدم على الاثر في نفس الامر ولا يكون تقدمه عليه ظرف في الواقع
ويحكم فيما نحن فيه ان مقتضى الماهية بلا ضميمة تجردها عن جميع العوارض ولما لم يخرج هذا
هذا المقتضى الى الفعل لعدم تحققها بلا ضميمة لا يكون مجردة عن العوارض في نفس
الامر ولا يكون لتجردها عنها ظرف اصلا ولما كان الظرف الذهن يجد التجرد ولا يوجد
في نفس الامر ما يطابقه نسب وجوده الى الذهن وكذا حكم تقدم المؤثر ولا يخفى على
المحصلين ان الفرق الذي تعرض له كلام خال عن التحصيل قال بعض الفضلاء
ان اريد بوجود المجرد في الذهن وجودها فيه معراة في نفس الامر عن اللواحق مطلقا
فلا شبهة في بطلانه وان اريد به وجود المجرد بحسب الاعتبار مطلقا اعم من ان يكون
معراة عن تلك اللواحق في نفس الامر او لا فلا شبهة في صحته الا ان المجرد بهذا
المعنى يكون موجودة في الخارج ايضا فلا فرق فلا وجه لنفي الوجود الخارجي [illegible] واثبات
الوجود الذهني كل موجود في الخارج فهو بحيث اذا نظر اليه في نفسه مع قطع النظر عن
غيره كان متعينا في ذاته غير مسلم فان الهيولى والصورة الاولى موجودة في الخارج
عندهم وهي مبهم في حد ذاتها متعينة بالصور الزائدة عليها فاذا نظر العقل الى ذاتها
مع قطع النظر عن غيرها الذي منشأ الصور يجدها عاريا عن مقتضى الصورة وعن
التعين مثلا الهيولى المقترنة بالصورة النارية نار والعرض والـ[illegible] بالصورة

المائية ماء بأن يعرض لهما في نفسها ليست شيئا منهما ولا يتعين في نفسه بأنها
فاذا قيل ان اراد ان تلك الصور اسباب لتشخصها فهو لا ينافي ان يكون في حد ذاتها
متشخصة كما في ساير الاشخاص الذي تشخصها معلول وان اراد ان تلك الصور
هي نفس تعينها فهو مما لم يصرح به الحكماء ولا يشعر به كلامهم ولا يرتضيه ذو فطرة
سليمة وفيه بحث اذ نختار ان تلك الصور اسباب تشخصها وقوله لا ينافي
ان يكون في حد ذاتها متشخصة ممنوع وكيف لا ينافيه وما يكون للشيء في حد ذاته
لا يختلف ما دام ذاته باقيا والهيولى الباقية ذاتها يختلف تشخصها حسب اختلاف
الصور الواردة عليها ... الكلية اذا اخذت بالاشتراك امتنع وجوده في الخارج
اقول يلزم من اشتراك الكلي بين كثيرين تعدده لانه متحد مع كل واحد منهما
ذاتا ووجودا لصحة حمله عليه مواطاة والحمل المذكور هو الحكم باتحاد الطرفين كما
فاذن يكون يكون المعنى الكلي المشترك واحدا وكثيرا ايضا ومن الجائز ان يكون
وحدته في وجود وكثرته في وجود آخر كالانسان فانه معنى واحد في الذهن
واشخاص كثيرة في الخارج وح انه موجود في الخارج قوله لزم اتصاف ذات واحدة
بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك لو كان في
الخارج واحدا اما اذا كان واحدا في الذهن ومتعددا في الخارج فغاية
ما يلزم ذلك ان يكون المعنى الواحد في الذهن متعددا في الخارج ويكون
في حال تعدده موصوفا بصفات متقابلة في زمان واحد ولا محذور في ذلك
ولا يندفع ذلك بان كل موجود واحد في الخارج شخص لان كل ما هو واحد فيه
ليس كليا وانما الكلي هو المتعدد فيه ومما يدل على ان الكلي واحد متعدد في
الخارج قول الشيخ في المقالة الخامسة من الهيات الشفاء وفي العقل ايضا
صورة انسانية من جهة ما يطابق في العقل بحد واحد بعينه اعيانا كثيرة فيكون

الصورة الواحدة مضافة عندنا لعقل الى كثرة وسوية الا اعتبار كلي وبهو
معنى واحد في العقل للمختلف بنسبة الى اي واحد اخذته من الحيوانات اعني
اي واحد منها احضرت صورته في الخيال ثم انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض
وحصل في العقل هذه الصورة بعينها كانت هذه الصورة هي الحصل عن تجريد
الحيوانية عن اي خيال شخصي ماخوذ عن موجود في الخارج من خارج او جاري
مجرى الموجود من خارج وان لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال و
هذه الصورة وان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس
التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل هذا كلامه ويؤيد
ذلك ما في شرح الاشارات من ان الشيخ نبه على فساد قولهم بوجود الطبايع
المعقولة من الخارج المحسوسات لا من حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي هي
مجردة عن العوارض الغريبة من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان
من حيث هو انسان الذي يوجد من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان
محسوس وهو الانسان المحمول على الاشخاص بانه من حيث هو كذا موجود في الخارج
والا فلا يكون هذه الاشخاص اناسا ولما كان الكلي المذكور واحدا في الذهن
ومتعددا في الخارج كان موجودا فيهما ويكون الحكم بانه موجود في الحكم الذهن
دون الخارج تحكما غير مسموع ولو صح ان يقال انه ليس موجودا في الخارج
اذ لو كان موجودا فيه لكان واحدا هناك لصح ان يقال انه ليس موجودا في
الذهن اذ لو كان موجودا فيه لكان متعددا هناك لما مر من انه لا بد ان يكون
واحدا او متعددا ايضا فلو كفى في كونه موجودا في الذهن انه واحد فيه و
ان لم يكن هناك كثيرا لكفى في وجوده في الخارج كونه كثيرا فيه وان لم يكن واحدا
هناك والفرق بينهما في ذلك تحكم ظاهر والكلية بمعنى الاشتراك ... المشع

عروضها للصورة العقلية ايضا غير مسلم اذ الصورة المذكورة كلية باعتبار
المطابقة للكثرة الخارجية او في حكمها جزئية بحسب الوجود الذهني وقد صرح
الشيخ بذلك في الهيات الشفاء بقوله فالمعقول في النفس من الانسان هو
الذي هو كلي وكليته لا لاجل انه في النفس بل لاجل انه مقيس الى اعيان كثيرة
موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما من حيث هذه الصورة هيئة
في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم والتصورات وكما ان الشيء باعتبارات
مختلفة يكون جنسا ونوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة يكون كليا وجزئيا
فمن حيث ان هذه الصورة صورة ما في النفس فهي جزئية ومن حيث انها يشترك
فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فيما مضى فهي كلية ولا تناقض
بين هذين الامرين كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما نطابق
فيه بحث اذ لا نم ان كل واحد منها يطابق لما يطابق تلك الصورة اذ حاصل
ما فسر به مطابقة كل واحد منها مع تلك الصورة انه بحيث لو وجد في العقل
كان عين تلك الصورة وتلك الصورة مطابقة معها بمعنى انها اذا وجدت في
الخارج او في ما في حكمه كان عين واحد منها ولا مطابقة بهذا المعنى بين اثنين
من تلك الكثرة اذ ليس احدهما بحيث اذا وجد في الخارج او في الذهن كان عين
الآخر نعم المطابقة بمعنى الاتحاد في الاطراف يستدعي ان يكون مطابق مطابق
الشيء مطابقا له واين هذا عن ذاك ولعل الشارح في ذلك هنا الكلام لانه
عن رخاوة ما فان المطابقة لا تستدعي الظلية والا لم يكن الامر الخارجي
مطابقا للصورة العقلية وقد صرح ائمتنا بان المطابقة من الجانبين
الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد من الطائفة مطابقة للصور
الحاصلة في اذهان غيره غير مسلم وانما يكون مطابقة لها لو كانت هذه الصورة

بحيث اذا حصلتا في ذهن واحد اخر من الطايفة كانت عين الحاصلة في ذهن
الواحد الاول ومعيار ذلك صحة حمل احدهما على الاخر وليست كذلك
قوله ضرورة ان الاشيا المطابقة لشي واحد متطابقة قلنا انما يلزم ذلك في
المطابقة بمعنى اتحاد الاطراف لا في المطابقة التي فيه الكلام لا المنطقيين
باسيهم الى قبيلهم قسموا المعاني الى الكلية والجزئية وفسروا المعاني الصور
العقلية فانها عين المهية على ما هو التحقيق بل صرح الشيخ في الشفا على ان المهية
لا بشرط شي يسمى صورة عقلية فالصورة العقلية متصفة بالمطابقة من حيث
انها صورة عقلية وهي ايضا متصفة بالاشتراك الكلي من حيث المهية نعم فيه
ظ بناء على ما حققه الشارح من الفرق بين القايم بالذهن والحاصل فيه واني
العلم والمعلوم متغايران بالذات وهو تفرد به الشارح ولا يقول به القايل
وفيه بحث اذ تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي شايع في كتب المتاخرين
قالوا المفهوم ان منع تصوره عن فرض الشركة فهو جزئي والا فكلي ولا كلام
كما نرى ولو صح ما نقله عن الشيخ من ان المهية لا بشرط شي يسمى صورة عقلية فقط
لم يرد بالصورة العقلية ما قام بالعقل الذي فيه الكلام ههنا لان المهية لا
شي موجود في الخارج قطعا فان قلت قد سبق ان الشيخين ابا نصر وابا علي
وكثيرا من المحققين ذهبوا الى ان المعلوم بالذات المنكشف عند العقل هو العلم
فسواء قسم المفهوم او الصورة العقلية كان ذلك مقسما للعلم الذي هو الصورة
المذكورة قلت وان كان ذلك كذلك لكن لما لم يذهب الشارح ولا القايل
الذي نقل كلامه على هذا لم يناسب بناء كلامهما على ذلك فلزم ان يكون امر واحد
من جهة واحدة كليا وجزئيا ايضا لاتحاد الجهة ثم في اذ الصورة المذكورة كلية باعتبار
المطابقة للكثرة الخارجية او ما في حكمها او الاشتراك ههنا فانهما متلازمان كما

يفهم من الشفاء لا ان المطابقة اعم من على ما يفهم من الشرح جزئية من حيث انه
مهية في نفس جزئية كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه آنفا ، على معنى انما صدق
عليه اعني الشخص موجود في الخارج ان اراد انه عين ما صدق عليه وانه موجود
في الخارج حال كونه شخصا فذلك كذلك وان اراد انه ليس موجودا في الخارج
حقيقة بل متعلقه الذي هو الشخص موجود فيه فليس كذلك والظاهر انه مراد
الشارح هو الثاني فانه لما ذهب الى ان المهية لا يكون الا كليا والى ان الكلي ليس
موجودا في الخارج لا ذهب الى ان المهية عنده موجودا فيه ولو كان كذلك لزم تحقق
الشخص الحـ في الخارج بدون مهيته ومغارقة مهية عنه غير معقول ولما صدق
حملها عليه في القضية الخارجية كقولك زيد انسان في الخارج لان الاتحاد
مع زيد في الخارج يستدعي ان يكونا معا فيه امرا واحدا والحق ان المهية
لا يلزمها الكلية كما سبق وان الشخص كزيد هو المهية النوعية كالانسان
حال كونها معروضة بالعوارض المميزة لهذا الشخص عن بني نوعه الخارج
عنه اذ ما به التميز عن بني نوعه ليس داخلا فيه ولهذا اذا سئل عنه بما هو
يجب ان يجاب بالنوع فقط كما بين في موضعه واذا كانت المهية المقارنة
للعوارض موجودة في الخارج كانت المهية لا محاله موجودة فان قلت لا مجال
في ان الشخص ليس والمهية النوعية وحدها بل يدخل فيه امر آخر فاذا كانت
المهية موجودة في الخارج كانت جزءا خارجيا له فلا يصح حملها عليه قلت الجزء
على ضربين احدهما ان يكون جزءا للمفهوم وللذات التي عبر به عنها ايضا كالعسل
بالقياس الى السكنجبين والثاني ان يكون جزءا للمفهوم فقط لا من الذات
فقط لا من كالثوب والسواد بالقياس الى الثوب المقارن للسواد فانهما
وان كانا جزئين لهذا المفهوم لكنهما ليسا جزئين للذات التي عبر به عنها اذ

الثوب عينها وهو سواد خارج عنها قطعا وح نقول ان اردت ان الامر الاخر
الداخل في التشخص جزء لذاته فممنوع اذ لو كان جزء الذاته لوجب ضم هذا الامر الى المهية
في جواب السؤال عن ذاته بما هي لكن يكفي النوع في الجواب وفاقا وان اردت انه جزء
لمفهومه فمسلم وح جاز ان يكون المهية عين ذاته في الخارج ويصح حملها عليه مواطاة
كالثوب في المثال المذكور فيقال لو كان كذلك لم يدخل في قوام الشخص شئ
آخر سوى النوع فلم يكن ممتازا عن شخص آخر من حيث هويته وهو باطل قطعا
وتفصيله لانه اما ان يكون الشخص هو النوع فقط مجردا عن اعتبار شئ آخر معه
بالدخوله فيه ولا اتحاد معه كما حقق في معنى المهية بشرط لا او النوع باعتبار دخول
امر آخر هو المميز له كما هو معنى اخذ المهية بشرط شئ او هو النوع لا بشرط شئ وعلى
الاول يلزم ان يكون النوع المجرد موجودا في الخارج فيكون المهية بشرط لا موجودة
في الخارج ويكون المعنى المسمى بالتشخص او المشخص موجودا آخر فيكون ذات الشخص
هو الطبيعة النوعية المقارنة له وح نقول هذه الطبيعة الموجودة في زيد مثلا
اذا قطعنا النظر عما يقارنها اما ان يمتاز في حد ذاته عن الطبيعة الموجودة
في عمرو اولا وعلى الاول لا يكون بعينها فذلك المعنى المعروض اولا فانها مع قطع
النظر ممتاز عن غيرها غاية ما في الباب ان يكون المعنى المعروض علة لتعينها
وان لم يمتز في حد ذاتها كان الطبيعة المشتركة موجودة في الخارج وهو باطل قطعا
بديهة واتفاقا والثالث لا يكون بين الشخص والنوع فرق ثم نقول حاصل
كلامه ان المهية والتشخص كلاهما جزءان من المفهوم لا من الذات ومع ذلك حكم بان
المهية موجودة في الخارج دون التشخص من غير بيان يوجب الفرق بينهما فهو
طالب بهذا البيان وفيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بعدم الدخول في
قوامه ان لا يكون داخلا في ذاته ولا في مفهومه فليس كذلك اذ الكلام على تقدير

الدخول في المفهوم وان اراد به عدم الدخول في الذات دون المفهوم فلم يترتب
عليه قوله فلم يكن ممتازا عن شخص آخر من حيث هويته اذ الهوية عبارة عن
الماهية المشخصة بالتشخص سواء كان المشخص عارضا ام لا ويكفي في الامتياز
به دخوله في مفهوم الشخص واقترانه بذاته كما يكفي في امتياز الثوب المقترن
بالسواد عن الثوب الغير المقترن به دخول السواد في مفهومه واقترانه بذاته
ولا يتوقف الامتياز بالسواد دخوله في ذات الثوب على هذا المختار من الاقسام
الثلثة القسم الثاني من الاول وسوان الطبيعة الموجودة في زيد اذا قطعنا
النظر عما يقارنها لم يكن ممتازا عن الطبيعة الموجودة في عمرو ومنع ان ذلك
مستلزم لوجود الطبيعة المشتركة في الخارج لتميز الطبيعة فيهما بالعوارض المشخصة
التي قطعنا النظر عنها واما ثانيا فلانه في كلام المحشي لان التشخص جزء
الشخص كما حسبه كانت ذاته عينه ذاتا ووجودا بخلاف العوارض المشخصة
جزء لمفهومه والفرق بينها وبين الماهية ان الماهية لما كانت محمولا على الشخص كانت
عينه ذاتا ووجودا بخلاف العوارض المشخصة فانها مباينة له لان التشخص
اره عموم الماهية والتشخص فيه بحث اذ المميز للشيء عن غيره قد يكون
داخلا فيه كالناطق الداخل في الانسان المميز للشيء عن غيره قد يكون داخلا
عن ساير الحيوانات وقد يكون خارجا عنه كالمقولات العرضية العارضة لزيد
الخارجة عنه المميزة له عن بني نوعه واما تميز الشيء عن غيره فهو نسبة بينه وبين
الغير قطعا وليس جزءا للتميز اصلا سواء كان المميز جزءا له او لم يكن فالحكم بان
التشخص وسواء التميز المخصوص جزء من الشخص وسواء المميز غير سديد قيل
لم يدع الشارح ان المميز مطلقا داخل في الشيء حتى نعترض عليه فان المميز قد
يكون خارجا بل ادعى ان التشخص داخل في الشخص ومعنى ذلك ان العقل اذا

لاحظ زيدا مثلا لم يمكن له تحليله الى الانسان وشى آخر به يمتاز عن غيره من الاشخاص
وذلك ضروري والمراد من التشخص هو الشى الذي به يمتاز الشخص عن غيره امتيازا
اوليا بل ما به يحصل الشخص المعين عند العقل فان زيدا مثلا لا يحصل عند العقل
بمجرد الطبيعة الانسانية ما لم ينضم اليه شى آخر لا يحصل في غير زيد ولا شك ان ذلك
الامر داخل في زيد من حيث هو زيد وان لم يدخل فيه من حيث هو انسان ومنع ذلك
قريب من منع دخول الناطق في الانسان وفيه بحث اما اولا فلان الاعتراض على
الشارح ليس ان المميز قد يكون خارجا كما حسبه بل الاعتراض ان المميز قد
يكون داخلا في المتميز والشارح لم يفرق بينه وبين التميز وحكم بان التشخص
داخل في الشخص والتميز لا يكون داخلا في المتميز واما ثانيا فلان تميز المميز للشى
عن شى آخر بان يوجد المميز فيه ولا يوجد في الآخر ولا شك ان المقولات التسع
العرضية المعتورة على زيد لا يوجد جميعا في شخص آخر فان زيدا يتميز عند العقل عن
غيره فان اراد بالامر الآخر الذي يمتاز زيد عن غيره من الاشخاص ويحصل زيد
عند العقل نسبته ما اعتور عليه من تلك المقولات فهذه امور خارجة عنه عارضة
له ولا يدخل شى منها في ذاته ولا يستقيم تحليل ذاته اليها وهو ظاهر وان اراد ان امرا آخر
داخل في ذات زيد وبذلك الامر يحصل زيد عند العقل ويمتاز به عند العقل عن
ساير الاشخاص فوجوده ممنوع اذ لو كان كذلك لكان ذلك الامر معلوما للعقل
كيف يتصور ان يكون زيد متميزا عند العقل بامر لا يعرف العقل ذلك الامر
يعضد ذلك انه اذا سئل عن الشخص بما هو يجاب بمجرد النوع ولو دخل في الشخص
ما يميزه عن بني نوعه لوجب ضمه الى النوع في الجواب عن السؤال المذكور اذ السؤال
بما هو انما هو عن تمام حقيقة المسئول عنه كما يجب ضم مميز النوع عن بني جنسه الى
الجنس في جواب السؤال عن النوع بما هو   وقد استدل على وجود المهية

لا بشرط فقيس هذا الاستدلال مذكور في الشفا وانه قرر ان الحيوان بما هو حيوان
لا بشرط شيء موجود في الخارج لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فحيوان ما موجود
فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود وكالبياض فانه وان كان غير مقارن
للمادة فهو بحسب ماهيته موجود في المادة على انه شيء آخر معتبر بذاته وذو حقيقة
بذاته وان كان عرض لتلك الحقيقة ان تقارن في الوجود امرا آخر ثم بالغ في
التشنيع على من زعم ان الموجود هو حيوان ما فقط دون الحيوان بما هو حيوان
وقال ان الحيوان بشرط ان لا يكون معه شيء آخر لا وجود له واما الحيوان لا بشرط شيء آخر
فله وجود في الاعيان فانه حقيقته بلا شرط شيء آخر وان كان معه الف شرط يقارنه من
من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس ذلك يوجب عليه
ان يكون مفارقا بل الذي هو في نفسه خال عن الشرائط اللاحقة موجود في
الاعيان وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال فهو في حد وحدته التي هو بها
واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر ثم قال فالحيوان ماخوذا بعوارضه
هو الشيء الطبيعي والماخوذ بذاته هو الطبيعة التي يقال ان وجودها اقدم من
[illegible] الطبيعي تقدم البسيط على المركب وهو الذي يخص وجوده بانه الوجود
الالهي لان سبب وجوده بما هو حيوان عناية الله تعالى واما كونه مع مادة وعوارض
وهذا الشخص وان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية ولقد كرر
في كلامه تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية والكلية تقدم البسيط
على المركب وبعد الاحاطة باطراف هذا المقال لا يخفى ان ليس مراد من قال بوجود
الطبايع موجود افرادها فقط كما ذهب اليه الشارح تبعا للاخرين بل المقصود
انه اذا وجد زيد وهو في ذاته حيوان ناطق فكما انه موجود فكذلك الحيوان
الناطق اذ لو لم يكن موجودا لم يكن زيد موجودا الغرض ان ما هو هو متعدد وان كان

الحيوان الناطق موجودا يكون الحيوان موجودا وكذا الناطق ضرورة ثم نسبة
الوجود الى الطبيعه من حيث هي اقدم بالذات باعتبار ما من نسبته الى زيد بل ربما
كانت اقدم بالزمان فان الانسان موجود قبل وجود زيد مثلا لكن كما ان لها جهة
مغايرة وتقدم فلها جهة اتحاد فانها اذا اخذت بحيث يمكن ان يدخل فيها ما
يمكن دخوله على ما سبق فهي بهذا الاعتبار ممكن الاتحاد معه واذا اخذت من حيث
الدخول بالفعل حصل الاتحاد بالفعل فالطبيعه التى وجودها اقدم باعتبار لها
اتحاد باعتبار آخر وهو باعتبار التقدم مجرد لا بمعنى انه في نفس الامر محفوف بالامور
الخارجيه بل بمعنى ان الحكم بالتقدم عليه لا يصدق من حيث الخلط وفيه بحث
لان هذا القائل قد ادعى التنافي بين الاتحاد والتقدم في الوجود فقوله فان وجود العرض
كالاسود متاخر بالذات عن وجود موضوعه كالثوب بل قد يتاخر بالزمان ايضا فكيف
يتوهم بينهما الاتحاد الحقيقي بحسب الوجود كما نقلنا عنه ولعله نسي مقالته هذه
وحكم ههنا بان الطبيعه من حيث هي متحد مع زيد في الوجود ومقدم عليه بالذات
وبالزمان ولانه ان اراد بقوله اذا اخذت من حيث الدخول بالفعل حصل الاتحاد
بالفعل انه يحصل اتحاد الطبيعه وحدها مع زيد فم اذ فيه امر آخر عنه وان
اراد انه يحصل اتحاد الطبيعه والامر الداخل منها كليهما مع زيد فم لكن لا يثبت
بذلك ما ادعاه من ان اتحاد الطبيعه معه بهذا الاعتبار ولم يترتب عليه قوله
فالطبيعه التى وجودها اقدم باعتبار لها اتحاد باعتبار آخر
الاجزاء العقليه للموجودات الخارجيه ام قبل لا ريب في ان مفهوم هذا الاعمى ليس ذات
زيد بالنسبة اليه نسبة العرضيات فلا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا
الاعمى حتى يلزم منه وجود الاعمى نعم له اتحاد ما مع زيد فهو موجود بالعرض
بوجوده وكذا الاعمى فان قلت كما ان الاعمى موجود بوجود زيد بالعرض كذلك الا بعض

فلم يحكموا بوجود الابيض دون الاعمى مع انه لا فرق بينهما قلت لا فرق في ا[illegible] جودان بالعرض
بوجود معروضهما بل الفرق ان الابيض موجود بالذات بوجود متلخص عن وجود الموضوع
والاعمى ليس موجودا اصلا بالذات فان قلت ثم ان الابيض موجود دون الاعمى قلت الا[illegible]
العقل مفهوم الاعمى ظهر انه لا يتوقف الاتصاف به الا على ذات مخصوصة مع سلب البصر عنه
من غير ان يكون هناك امر في الوجود بخلاف الابيض فان قلت هذا انما يدل على وجود البياض
دون الابيض كما صرح به الشيخ ويفهم من ان العرض المقابل للجوهر غير العرضي المقابل للذاتي قلت بل الابيض
اذا اخذ لا بشرط شيء فهو عرضي وان اخذ بشرط شيء فهو الثوب الابيض مثلا واذا اخذ بشرط
لا شيء فهو العرض المقابل للجوهر فكما ان طبيعة الذاتي جنس ومادة باعتبارين او فصل وصورة
باعتبارين فطبيعة العرض عرضي وعرض باعتبارين وهذا تحقيق الفرق بين العرض والعرضي
اما ما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات فالمدرك بالبصر اولا وبالذات هو الابيض ثم من خارج يعلم
ان الابيض مقارن لموجود آخر هو ثوب او حجر او غيرهما حتى لو لم يكن تلك الملاحظة لم يعلم انه شيء
ابيض بل جاز ان يكون ابيض بذاته كما ان الثوب ثوب بذاته وح كان بياضا وابيض اذ البياض هو الابيض
بحسب ما يحصل ولذلك لا يحمل على مجموع المعروض والعارض وذلك كما ان البدن اسم للجسم من حيث
هو مادة للنفس ولذلك لا يحمل على مجموع النفس والبدن بخلاف الجسم فانه اسم له باي اعتبار
اخذ فلذلك يحمل على المجموع اذا اخذ لا بشرط وهذا وان كان مخالفا لاقاويل المتاخرين حتى
الشيخ في الشفاء فهو الحق ويلوح اليه كلام المعلم الثاني بالمدخل الاوسط وبها فقه التعليم
الاول بحسب ترجمة حسين بن اسحاق فانه عبر عن اكثر المقولات بالمشتقات كالفاعل والمنفعل
والمضاف وغيرها واورد في التمثيل المشتقات وما في حكمها كالاب والابن وفي الدار وفي الوقت
ونظائرها ويشهد به الفطرة السليمة من ذوي فطنة قويمة فان قلت من ينفي وجود الكلي
الطبيعي يقول الموجود في الخارج امر بسيط اذا وجد في العقل انتزع منه الحيوان والناطق مثلا ولنا
بجميعهن شيء موجود في الخارج بل امرين منتزعين كالاعمى بعينه من غير فرق قلت لو كان كذلك لكان

زيد في حد ذاته حيوانا ولا ناطق لما علم من ان الماهية من حيث هي ليست الا هي فيكون من جملة
العوارض والكلام فيما هو دال له فان قلت لعله يعني ان يكون شيء من الكليات ذاتيا
لموجود في الخارج بالمعنى الذي اعتبر ثم قلت يلزم عليه ان يكون اتصافه بجميع المفهومات
الكليه معللا بعلة كما هو شان اللواحق فكما ان زيدا يحتاج الى جاعل يجعله ابيض
كذلك يحتاج الى جاعل يجعله انسانا لا بالمعنى الذي انتهى اليه انه حق بل بالمعنى الاخر
اعني ان يتوسط الجعل بينه وبين الانسان اذ المفروض انه في حد ذاته امر اخر
لا يقال العلة الجاعل ذاته لانا نقول لا يكون وجود زيد متقدما بالذات على وجوده انسانا
كما انه متقدم على وجوده ابيض فيكون الانسان من اللواحق المتاخرة عن وجوده ثم
ليس الكلام في خصوصيات المواد بل بعدم ما يقوم فيه الاحتمال يحكم عليه بانه ذاتي
والكلام فيما هو ذاتي والتفتيش يوجب ان بعض الموجودات في ذواتها بياض او شجر
او حجر وما اشبه ذلك وليست باشياء اخر صارت تلك الاشياء بالعرض ونحن
انما ندعي ان وجود تلك الطبايع التي تلك الموجودات هو في حد ذاتها هي وجود تلك
الموجودات ثم لا يخفى ان هذا القايل ينفي وجود الموجودات الخارجيه في العقل حقيقه
وفيه بحث من وجوه منها انه ان اراد بقوله مفهوم هذا الاعمى ليس ذات زيد انه ليس
عين ذات زيد ومتحد معه فم اذ لو لم يكن عين زيد لما صدق الحكم بالاتحاد بينهما
لكن صدق ان يقال هو هو في الخارج وان اراد انه ليس ذاتيا له فم لكن لا يلزم من ذلك
ان لا يكون متحدا معه ذاتا ووجودا ولا يترتب على ذلك قوله فلا يكون بعينه وجود
هذا الاعمى ومنها انه لما سلم ان هذا الاعمى متحد مع زيد يكون عينه وح يكون وجود زيد
لا محاله وجوده وذلك مناف لقوله لا يكون وجود زيد بعينه وجود هذا الاعمى ومنها
المفاسد التي ذكرناها في الحواشي السابقه على ما اختاره من ان مثل الابيض والاعمى موجودان
بالعرض بوجود زيد مثلا بالمعنى الذي قصده من ذلك ومنها ان الابيض لو كان موجودا

في الخارج موجود متاخر عن وجود زيد كما حسبه لم يكن ذاته في الخارج عين ذات زيد
لا لزم تحصيل الحاصل وتخلف ذات الشيء عن نفسه فيكون ذاتا اخر حتى يكون في الخارج
ذاتان ذات زيد وذات الابيض فلا يصدق انه ذاك بالضرورة ولما استحال انه
موجود بوجود زيد بالعرض كما حسبه اذ لو كان كذلك لكان موجودا في الخارج بوجودين
وهو حال عن التحصيل ومنها انا لا نم ان الابيض اذا اخذ بشرط لا شيء صار العرض المقابل للجوهر
اذ العرض المقابل للجوهر مثل البياض وذات معروضه خارج عنه قطعا وهي داخله في الابيض
على ما م تحقيقه في مباحث الوجود واذا كانت الذات داخله في الابيض لا يصير الابيض مجردا عنها
اذا اخذ بشرط لا شيء اذ لا اخذ الشيء كذلك يصير مجردا عن العوارض لا عن الاجزاء فاذن الابيض
المأخوذ بشرط لا شيء يكون ذات المعروض داخلا فيه وهي خارجة عن البياض فكيف يكون عينها
ومنها ان المعقولات لو كانت عبارة عن المشخصات كما حسبه لم يكن متباينه وقد اخذ في تعريف
كل منها وجوب بيانه مع السابق ومنها انا لا نم ان زيدا لو كان امرا بسيطا في الخارج والعقل
حلله الى الحيوان والناطق لم يكونا جزئين للموجود في الخارج فممنوع ان اراد بالجزء اعم من الجزء
العقلي والخارجي لجواز ان يكونا جزئين عقليين له وح لا يلزم ان لا يكون زيد في حد ذاته
حيوانا ولا ناطقا اذ الشيء في حد ذاته كما لا يكون عاريا عن اجزائه الخارجية كذلك لا يكون عاريا
عن اجزائه العقلية ومسلم ان اراد بالجزء الجزء الخارجي ولا يلزم من ذلك خلوه عنها في حد ذاته
هذا الكلام انما يلايم الماهيه لا بشرط بالاصطلاح الاول لا الاخر اذ اراد به انه لا يلايم
الاصطلاح الاول اذ لا يصدق الماهيه لا بشرط شيء على مجموع الماهيه والعارض وذلك انما
يكون كذلك اذا اخذ العارض بحيث يكون جزء الذات المجموع اما اذا اخذ بحيث يكون جزء
المفهوم المجموع دون ذاته كان يقال الحيوان الاسود والحيوان المعروض للسواد فيصدق الماهيه
المأخوذة بهذا الوجه على المجموع كما لا يخفى يعني من المعقولات الثانيه فيل لا يقال العقلي مركب
المعقول الاول والثاني فلا يكون معقولا ثانيا لان حمل المعقول الثاني يصدق عليه لان الخارج

محمول على الطبيعة بحسب الوجود العقلي وان جعل المعقولات الثانية ما هي مبادئ للاشتقاق

فمبداء المجموع انما ينتزع من الطبيعة بحسب وجودها في العقل وفيه بحث اما اولا فلانا

لا نسلم انه يصدق حمل المعقول الثاني على الكلي العقلي فان حمل هو العارض العقلي الذي لا يحاذي

بها امر في الخارج والكلي العقلي مجموع العارض والمعروض وهو ليس بعارض ولم يفسر المعقول

الثاني بالخارج المحمول كما حسبه واما ثانيا فلان قوله فمبداء المجموع انما ينتزع من الطبيعة

انما يصح لو كان المجموع مشتقا ومن البين ان مثل الانسان الكلي ليس مشتقا حتى يكون له مبداء

اشتقاق والظاهر ان المص لم يرد بقوله وهما ذهنيان انهما من المعقولات الثانية كما فسره الشارح

بل اراد انهما غير موجودين في الخارج بخلاف ان الكلي الطبيعي فانه موجود فيه كما صرح به فيكون

تفسير الشارح منظورا فيه   لا معنى للكثرة الا المتالف من احاد حقيقة رد عليه بانه يجوز

ان يكون ماهية مركبة من اجزاء كل واحد يكون مركبا من اجزاء كذلك من غير ان يكون هناك واحد

حقيقي كما يجوز على تقدير ان يكون جميع العلوم نظرية ان يكتسب علم بعلم ويكتسب ذلك

بعلم ثالث وهكذا من غير ان يكون هناك علم بديهي وح يتحقق الكثرة من الكثرات بدون الواحد

الحقيقي كما يكتسب النظري من النظريات بدون البديهي وهذا الرد مردود بانه اذا لم يكن واحد

حقيقي لم يتحقق مركب اصلا فلم يتحقق مركب حتى يتركب منه مركب اخر نعم اذا لاحظ العقل

مركبا معينا يجوز ان يكون مركبا من مركب اخر وذلك المركب الاخر يجوز ان يكون مركبا

من مركب ثالث وهكذا من رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت الاجزاء غير متناهية

لم يقع للعقل بذلك الوجه اطلاع على جميعها فلا يظهر الخلف عنده اما اذا لاحظ

جميع الاجزاء المعروضة مجملا وتذكر ان حصول كل منها يتوقف على حصول كل واحد

اخر معلوم له يجزم بانه ما دام للواحد الاخر حكم الواحد الاخر لم يحصل شيء من تلك

الاجزاء قطعا وكذا اذا لاحظ ان هذا العلم يكتسب بعلم اخر وذلك الاخر يكتسب

بعلم ثالث وهكذا لم يطلع على جميع المعلوم لعدم تناهي ولم يظهر الخلف عنده واما اذا

لاحظ جميع العلوم اجمالا وبذكر ان حصول كل واحد منها في العقل يتوقف على حصول واحد آخر
فلا يمكن ان يحصل واحد منها حتى يحصل منه واحد آخر يحكم بامتناع كسبه قطعا قيل كون
كل واحد له حكم الواحد الآخر لا يستلزم عدم حصول منها اذ كل واحد منها علة داخلة في التسلسل
وفيه بحث اذ علية كل واحد منها موقوف على وجوده ووجوده موقوف على وجود بعض آخر
منها ووجود هذا البعض ايض موقوف على بعض آخر وهكذا فمن اين يوجد بعض حتى يصير
سببا لوجود بعض آخر ومتصفا بالعلة فلم يكن لشيء منها علة هناك ثم قيل مثل هذا يجري في
ساير المعدات كالصورة العنصرية وغيرها وانما مثلنا بالصورة العنصرية فانها موجودة
قطعا ولم يمثل بالدلالات الفلكية لئلا يتوهم اندفاع المنع بناء على انها غير موجودة مثلا فنقول
اذا لاحظ العقل حادثا معينا يجوز ان يكون حاصلا من حادث آخر وذلك الآخر يجوز ان يكون
حاصلا من حادث آخر ثالث وهكذا من رابع وخامس الى غير النهاية ولما كانت الحوادث غير
متناهية لم يقع للعقل بذلك الوجه اطلاع على جميعها فلا يظهر الخلف عنده اما اذا لاحظ
جميع الحوادث المعروضة اجمالا وبذكر ان حصول كل واحد منها يتوقف على حصول واحد آخر
وهكذا يحكم بانه ما دام للواحد الآخر حكم الاول لم يحصل شيء من تلك الحوادث قطعا والعجب
ان التسلسل في العلوم تسلسل في المعدات اذ ما في حكمها من حيث انه لا يجب اجتماعها مع المطلوب
في الوجود والتسلسل في الحوادث ايض كذلك فما له حكم ببطلان الاول وادعى البداهة
فيه ولم يحكم بمثله في الثاني مع انه لا فرق بينهما خصوصا على ما ذهب اليه من ان العلم كيف
موجود في الخارج على سبيل التعاقب ثم التسلسل في الحوادث وان كان بط على مذهب اهل الحق
لكن كلامه هٰهنا غير مبني عليه وان فرض ابتناؤه عليه فدعوى الضرورة فيه مخالف
للاجماع العقلاء وما عليه الامر في نفسه ولا مخلص الا بان يلتزم جريانه في مادة النقض
وعدم تخلف الحكم فيها على ان هذا المحشي حكم في بعض حواشيه بان امتناع كسب جميع العلوم
لا يتوقف على حدوث النفس بل يتم على تقدير قدمها ايض متمسكا بما ذكره هٰهنا و ذلك

مشعر بانه ذهب الى امتناع تسبيد الكل لا يتوقف على حدوث النفس على ما ذهب الحكماء
القائلين بقدم العالم وتعاقب الحوادث المتعاقبه ايض وفيه بحث اذ النقض انما توجه
لو كان التسلسل في الحوادث واقعا وليس كذلك اذ لم يتوقف صدور الحادث عن القديم
على التسلسل المذكور كما حسب بعضهم وجوزه بل صدور الحادث عن القديم بوساطة الحركة
كما صرح به المعلم الثاني قال لولا الحركة لم يصدر الحادث عن القديم وسيجيء ذلك
وانه لا يتوقف على التسلسل اصلا فلاح ان المحشي كما حكم بهذا الدليل ببطلان التسلسل
في الاول حكم به ببطلانه في الثاني ولم يدع بداهة بطلان التسلسل المذكور حتى كان ذلك
منافيا لما جوزه بعض العقلاء بل ادعى بداهة مقدمات دليل بطلانه ولم ينكر ذلك
احد من العقلاء وهو وان ذهب الى ان العلم كيف لكن لم يذهب الى انه موجود في الخارج اصلا
وقيل ايض يمكن الاستدلال على وجود البسائط الخارجيه ببطلان التسلسل وكذا على وجود البسائط
الذهنيه بمعنى انه لا بد ان يوجد في الذهن امر لا يكون مركبا بحسب هذا الوجود لجريان التطبيق
في الصور الذهنيه فاما على وجود ماهية لا يمكن للعقل تحليلها الى امور فلا فان ذلك سمعه
بالاجزاء القليله للجسم فلا محذور في عدم وقوفها عند حد وبالجمله لا بد لذلك من ذلك
فتامل وفيه بحث لان ما لا يكون له اجزاء خارجيه ولا اجزاء ذهنيه بالفعل لم يكن مركبا فيهما فلا حجر
في انتفاء البسيط فيه ولا يرتفعان فيه انهما لا يرتفعان في الموجود واما المعدوم
فالظ انهما يرتفعان فانه ليس بسيطا ولا مركبا فلا يكون بينهما تقابل السلب والايجاب
فلا يصدق عليه حكم الجاني غايته الزم من ارتفاع الماهيه الانسانيه عن الخارج راسا ان لا يصدق
عليها حين ارتفاعها عن الخارج حكم ثبوتي وهو حال الارتفاع معدوم لا انسان فاذن
يصدق ان المعدوم ليس بانسان لا ان الانسان ليس بانسان على ما مر غير مرة
كان الكلام صحيحا والتفسير تكلفا قيل لا يخفى ان المعقولات الثانيه ما يكون الذهن ظرفا
للاتصاف به سواء كان المفهوم في نفسه مقيدا بالخارج او الذهن او لم يكن مقيدا بهما

ولذلك جعلوا العلية والمعلولية والامكان منها سواء اعتبرت [illegible] بالوجود الخارجي او غيره

بل جعلوا نفس الوجود الخارجي منها فالظاهر ان المجعولية بحسب الوجود الخارجي من المعقولات

الثانية كيف لا وقد صرحوا بان الامكان علة تامة للحاجة فلا يكون منشاء بها الوجود الخارجي

وح فلا يكون الكلام على هذا التفسير صحيحا وفيه بحث اذ المتاخرون ارادوا بالمعقول

الثاني العارض الذي يكون عروضه في الذهن دون الخارج كما صرح به ما نقله الشارح

عن المواقف هٰهنا ولذلك للحكم الملم بان الشيئية والعلية والمعلولية ونظائرها من

المعقولات الثانية ردوا ذلك عليه وحكم المحقق بصحة الكلام بالمجعولية الى الفاعل

في الوجود الخارجي مبني على تفسير المعقول الثاني بهذا الاحتياج الوجه لا بما اخترعه هذا

القائل في تفسيره فان تفسيره عند القدماء ما حققناه وعند المتاخرين ما ذكرهٰهنا

بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة قد عرفت مما سبق منا تحقيق ذلك فلا نعيده

ان الماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها الى جاعل يجعلها لا بمعنى انه يجعلها

اياها فلم لا يجوز مثل ذلك في البسيط فان عدم احتياجها الى الاجزاء لا ينافي احتياجها الى شيء

آخر وكذلك هذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط قلنا الاحتياج الذاتي الى الاجزاء لا يتصور

فيه واما الاحتياج الذاتي الى غيرها كجاعل يجعلها في ذاتها كما ثبت في المركب فلا تم انه غير متصور

فيه بل لا نجد في هذا فرقا بين المركب والبسيط وبالجملة لا بد له من بيان والوجه في منشاء

هذا القول ما قدمناه وفيه بحث ا ر قد عين الشارح المعنى الذي يحتاج المركب فيه

في نفسه مع قطع النظر عن الوجود الى الجاعل دون البسيط ولا ينافي ذلك ان يشتركان في المجعولية

او في عدمها بمعنى آخر ولا ان يختص البسيط بالمجعولية في معنى آخر لو امكن ذلك نعم لو لم يعين المعنى

وقيل المركب في حد ذاته مجعول دون البسيط لساغ لقائل ان يقول المجعولية ثم ذلك في

المركب فلم لا يصح مثل ذلك في البسيط اما بعد تعيين المعنى وظهور امتناع تحققه في البسيط

فلا وجه لهذا الايراد كما لا يخفى

بل المراد انه حاجة في حد ذاته قبل [illegible] بالحاجة

معرَّ مصطلح لانها معلولة له على ان فيه مامر من ان انتفاء الحاجة الى الاجزاء لا ينفي
الحاجة الى الفاعل ويلوح لحا انهم نظروا الى ان في المركب مجعولا اليه فان الاجزاء يصير
بانضمام ذلك المركب فيتصور فيه الجعل بخلاف البسايط اذ لا يتصور هناك مجعولا
ومجعولا اليها فلا يتصور فيها الجعل بناء على انهم لم يريدوا من الجعل الا هذا المعنى كما سبق
وح مرادهم بالامكان ماهو كيفية نسبة كون شيء ماذلك الشيء ونزعموا ان الاجزاء
يمكن كونها ذلك المركب في الانضمام وليس في البسيط شيء يكون كونه اياه ممكنا وعلى هذا
فالجواب ان جميع الاجزاء عين المركب كما هو المشهور فلا يتصور جعله اياه كما في البسيط
بعينه والاجزاء المادية لا تصير عين المركب الا بالعرض ومثل ذلك الصيرورة لا يتصور
في البسيط وايضا ان عدم تحقق هذا الامكان في البسيط مم اذ السواد اذا كان ممكن الوجود كان
كونه سوادا ايضا ممكنا اذ يمكن ان لا يوجده الفاعل اصلا فلا يكون السواد سوادا ولا ننا قض
فيه وفيه بحث اما اولا فلان فيه انتفاء الحاجة الى الاجزاء كذلك فيه انتفاء الحاجة الى فاعل انضمام
بعضها الى بعض وهو المراد واما ثانيا فلان كون السواد سوادا واجب لا ممكن قوله يمكن ان لا يوجده
الفاعل فلا يكون السواد سوادا قلنا ح لا يكون المعدوم سوادا الا ان لا يكون السواد سوادا كما مر
بيانه مرارا لا يخفى على التامل قبل لا يخفى على التامل انه ليس يحصل بتوجيه القول الثالث ما ذكره
كيف وقد صرح هذا القائل بان الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا بل حاصله
كما ينادي عليه العبارة ان المركب لا يحتاج الى جاعل يجعله في نفسه بضم بعض اجزائه الى بعض
بخلاف البسيط فانه انما يحتاج الى جاعل يجعله موجودا فقط فلا يرد عليه ما ذكره نعم يتجه عليه
ما لوحنا اليه انفا وفيه بحث اذ قد عرفت ان ما وجه ايضا غير متجه عليه قال بعض الفضلاء
لا يقال قوله فيما سبق في تاويل القول الثالث اذ لا يتصور فيها مجعولية في حد ذاتها وقوله متمانا ن
بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط يدل على ان مراد من قال بنفي
المجعولية عن البسيط واثباتها للمركب نفي كونها لازم الماهية البسيطة واثباتها للمركب وهذا معينه

هو البعد الذي قد هرب عنه لانا نقول المراد ان هذه المجعولية بالقياس الى ذات المركب والتيامها من
الاجزاء ولم يلاحظ فيها النسبة الى وجودها بخلاف المجعولية المنسوبة الى البسيط فانها ليست مقيسة
الى الذوات والتيامها من الاجزاء بل هي مقيسة الى الوجود فقط وليس فيما ذكره دلالة على انه كما
وكذا وجوده في الذهن مفتقر الى وجودها فيه ممنوع اذ قد نعقل البيت ذاهلا عن كثير من اجزائه ثم الجزء
اما خارجي او ذهني واذا اعتبر تقدمه على الكل بحسب الذهن والخارج يصير الاقسام اربعة تقدم الجزء
الخارجي بحسب الوجود الخارجي وهو لازم وتقدم الجزء الخارجي بحسب الوجود الذهني وذلك
غير لازم ان فسر التقدم باحتياج حصول الكل الى حصوله وتقدم الجزء الذهني بحسب الوجود الخارجي
وهو اي الجزء الذهني وان كان متحدا مع الكل في الخارج ذاتا ووجودا لكن يتصور ان يكون نسبة الوجود
اليه من حيث هو كل موقوفا على نسبته اليه من حيث هو جزء وقد اشار الشيخ الى تقدم هذا
القسم في الحكمة العلائية بان العقل يحكم بان الشيء ما لم يصر حيوانا لم يصر انسانا وتقدم الجزء الذهني
بحسب الوجود الذهني وذلك ايضا غير لازم اذا فسر التقدم بالمعنى المذكور فانا قد نعقل الماهية
مجملة ولا يخطر ببالنا جنسها ولا فصلها كما اذا تعقلنا مفهوم لفظ الانسان لكن الشيخ صرح بامتناع
سلبه عنه اذا كانا مخطرين معا بالبال فانه قال في اوائل منطق الشفاء فلتحب ان يكون هذه المعوقات
معقولة مع حصول الشيء بحيث لا يجوز وجودها له ولا يجوز سلبها عنه حتى تثبت الماهية في
الذهن مع رفعها في الذهن بالفعل ولست اعني بحصولها في العقل خطورها بالبال فكثير من المعاني
لا يكون مخطرة بالبال بل اعني انها لا يمكن مع اخطارها بالبال واخطار ما هي مقومة له بالبال حتى
يكون هذا مخطرا بالبال بالفعل ان سلبها كانك تجد الماهية بالفعل خالية عنه مع تصورها
اعني تصور الماهية في الذهن وقيل ان اراد انا نعقل كنه البيت مع الذهول عن بعض اجزائه فهو
مكابرة فان تعقل الشيء بالكنه عبارة عن حصوله نفسه في العقل ونفس المركب هو جميع اجزائه
وكيف يتصور حصوله بنفسه مع عدم حصول اجزائه نعم يمكن ان لا يكون الجزء ملتفتا اليه
قصدا ومخطرا بالبال بحيث لا يكون معلوما بالتفصيل بل بالاجمال والخطور بالبال اخص من العلم

فان الامور المعلومة [illegible] الا معلومة وان لم يكن مخطرة ومنشاء وهمه عدم الفرق بين العلم
بالشيء والخطار بالبال [illegible]ن اراد انا نعقل وجهه كذلك فهو لا يضر اذ المراد ان وجوده
في الذهن بالحقيقة يستلزم تعقل الجزء والمعلوم يتوقف عليه والمعلوم بالوجه معلوم
غير موجود فيه حقيقة كما لا يخفى بل الموجود فيه حقيقة هو ذلك الوجه الذي له علاقة
الاتحاد معه فينسب الوجود في الذهن اليه بالعرض وفيه بحث اذ نختار انا نعقل كنه البيت
مع الذهول عن بعض اجزائه قوله تعقل الشيء بالكنه عبارة عن حصول نفسه في العقل
ونفس المركب هو جميع اجزائه قلنا انما يفيد ذلك لو كان الحاصل في العقل حال كونه فيه
باقيا على الحقيقة التي في الخارج حتى اذا عقل بيت كان ما في العقل احجار ولبنات وخشب
ركبت فيه على الوجه الذي ركبت في الخارج ولو عقل الانسان لكان في العقل حيوانا ناطقا
مركبا من عظم وشحم وجلد وغيرها كما انه في الخارج مركب من هذه الامور ولا يلزم من ذلك من له
ادنى مسكة من العقل بل الحقائق اذا حصلت في العقل تنقلب فيه الى كيفية نفسانية كما حققنا
في مباحث الوجود الذهني وح لا يلزم من حصول المركب في العقل حصول اجزائه فيه الا ترى
ان تعقل الانسان بالجوهر القابل للابعاد النامي الحساس المتحرك بالارادة الناطق الذي هو
كنه حقيقته لا يستلزم تعقل العظم والعصب والسمين والقلب والدماغ وانكار
هذا مكابرة الا انكار ان تعقله يستلزم تعقل جميع اجزائه ثم قيل عدم لزوم تقدم الجزء
الذهني بحسب الوجود الذهني غير مسلم والسند انه اذا تعقل الماهية بجملة يكون جميع اجزائها
متعلقة اجمالا وان لم يكن كل واحد منها ملتفتا اليه مخطورا بالبال وما ذكر مبني على توهم عدم
الفرق بين العلم والاخطار وهو مخالف لنص الشيخ الذي نقله انفا حيث قال في است
اعني بحصولها في العقل خطورها بالبال فكثير من المعقولات لا يكون مخطورة بالبال
فقد صرح بان المعقول قد لا يكون مخطورا فما ذكر المحشي في معرض الاستدلال من انا نعقل
الماهية مجملة ولا نخطر بالنا جنسها ولا فصلها فلا يكون تعقلها موقوفا على تعقلها مبني

على ان سالم يخطر بالبال غير منقول وهو خلاف نص الشيخ. وفيه بحث اذ لو كان تعقل
الماهية المجملة مستلزما لتعقل جميع اجزائها كما حسبه لكان العالم بالماهية المجملة كمعنى
لفظ الانسان عالما بجميع اجزائها من الاجناس والفصول والسوال عنها بما هو كان طلبا
للامر المعلوم للسائل والجواب بالحيوان الناطق غير مفيد له لان ذلك معلوم له على هذا
التقدير لكن السوال المذكور ليس طلبا للامر المعلوم للسائل والجواب مفيد له ضرورة
واتفاقا كيف ولو كان كذلك لكان كل من يعرف معنى لفظ الفرس كان عالما بمعنى الجوهر القابل
للابعاد المتقاطعة على زوايا قايمة والنامي الحساس الصاهل ولا شك ان كثيرا ممن يعرف
معنى هذا اللفظ لا يعرف جميع هذه الامور ولا يهتدي اليه اصلا اذا فتش عن
جميع معلوماته بل منهم من لا يقدر على تحصيلها لبلادته ومنشاء الاشتباه عدم الفرق
بين المجهول والمعلوم الغير المخطر بالبال ثم قيل قوله لكن الشيخ فسره بامتناع سلبه عنه
غير مسلم كيف والشيخ وغيره لم يشر في مباحث التقدم الى معنى آخر سوى المعاني الخمسة
او الستة وما اورده في معرض الدليل على ذلك لا يدل عليه اصلا بل يدل على خلافه
اذ حاصل كلام الشيخ انه يجب مع تعقل الماهية تعقل اجزائها اما مفصلا
مخطرا بالبال او مجملا غير مخطر نعم يلزم كونها بحيث لو اخطر بالبال مع اخطار الماهية
امتنع سلبها عنها وليس في ذلك ما يوهم انه فسر التقدم بمعنى آخر وفيه بحث اذ مدار
هذا الايراد سوء فهم المراد لان ضمير فسره في قول المحشي لكن الشيخ فسره راجع الى
حصول الجزء الذهني مع حصول المركب كما يفصح عنه ما نقله عن الشيخ الا التقدم
كما حسبه ثم ليس حاصل كلام الشيخ ما ذكره اصلا بل حاصله ان المراد بحصول المقومات
مع حصول الماهية كونها بحيث يمتنع سلبها عنها والتقدم بحسب العدم
تقدم بالعلة قيل فيه نظر لانه حقق آخرا انكل من الاعدام لشرط تقدمه على
ساير الاعدام علة تامة فلا يكون هو وحده علة تامة فيصير مآل الفرق الى انكلامن

الاعدام بشرط سبقه على ساير الاعدام الاجزاء علة تامة والجواب ان حاصل كلامه
بار بعد جواب الايراد بان منها مع هذا الشرط علة تامة فی مرتبه بدون مداخله
ساير الاعدام وليس حال وجود الاجزاء كذلك اعنی ليس وجود جزء بشرط بدون
مداخله ساير الاجزاء علة تامة في مرتبه من المراتب والحاصل ان المعلول قد يستغنی
في عدمه عن عدم جزء من الاجزاء ولا يستغنی في وجوده وجود شيء من الاجزاء
فقد ساق الكلام اولا على المسامحه والاجمال لئلا يرد عليه السوال ثم فصل المقصود
في الجواب ثم انكار واحد من عدم الاجزاء قيل انما يحتاج الى ذلك اذا ثبت
ان عدم الشيء المعين امر شخصي ودون اثباته خرط القتاد لا يقال لو لم يكن
شخصا وكان عدمه المستند الى عدم احدى العلل غير العدم المستند الى عدم
علة اخرى لجاز ان يتصف بشخص آخر من العدم اذا انتفى جزء آخر لانا نقول الملكه
مما اذ كليه الشيء لا يستلزم جواز تعاقب افراده وهو ظ ثم الظ كما اسلفنا ان
عدم كل واحد من الاجزاء لا دخل له بخصوصه في استناع عدم المعلول بل عليه انتفاء
احد علل الوجود بل انتفاء علته التامه المستلزم لانتفاء احد العلل وما ذكر وفيه
بحث اذ لمنع توارد العلل التامه على المعلول الواحد بالعدد وامتناع تواردها
على المعلول الشخص بناء على انه واحد بالعدد وجواز التوارد على الكلي لانه كثير
فالحصر المدلول عليه بقوله انما يحتاج الى ذلك اذا العدد ثبت ان عدم الشيء
المعين امر شخصي غير مسلم لجواز ان يكون عدم اللاحق واحدا بالعدد كما يشعر به
ما ذكره في جواب سواله وربما ادعا من ان عدم كل واحد من الاجزاء لا دخل
له بخصوصه في استتباع عدم المعلول انما يستقيم اذ لم يكف وجود جميع
الاجزاء في وجود جميع المعلول اما اذا كفى فيه فالظ خلافه اذ بارتفاع
العلة ح يرتفع اولا وبالذات الجزء وبارتفاعه يرتفع الكل كما لا يخفى على المتامل

فيه لان الجزء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي والا لامتنع
الحمل وذلك لان المتقدم في الخارج لا يكون متحدا مع المتاخر لانا نتغايران في الخارج
ويمتنع حمله عليه وفيه بحث اذ ليس المراد بتقدم الجزء على الكل التقدم الزماني
حتى يكون منافيا لاتحادهما في الخارج بل المراد التقدم الطبيعي وهو على ما مر راجع
الى حقيقة ما مخصوصة ومن البين ان هذا لا ينافي اتحادهما ذاتا في الخارج
اذ من الجائز ان يكونا متحدين فيه ويكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء
احق من نسبته اليه من حيث انه كل كما ان نسبة العارض الى ما هو واسطة في العروض
احق واولى من نسبته الى الشيء مع ان العارض واحد وكما ان العلاج الى الشخص
المعين من حيث انه طبيب اولى من نسبته اليه من حيث انه بناء قيل لا نم ان
التقدم الطبيعي راجع الى احقية ما فان بل التقدم الطبعي بالمعنى الاخص هو
المعنى الذي يلزم من كون الشيء محتاجا اليه ولا يكون كافيا في وجوده وبالمعنى
الاعم هذا المعنى من غير اعتبار القيد الاخير وفيه بحث اذ المعنى اللازم لكون الشيء
محتاجا اليه المعبر عنه بالتقدم الطبيعي هو ضرب من الاحقية كما مر تحقيقه ثم قيل لو كان
للوجود ذات موجودة ولم يكن امرا انتزاعيا لكان لهذا القول وجه اذ ح
يكون ذات الوجود واحدا ونسبته الى الكل والجزء مختلفا واما على ما هو التحقيق
من ان الوجود نفس الموجودية التي ينتزعها العقل من الماهيات وليس له ذات
عينية فلا معنى للاختلاف فيها فيه كما لا يخفى على من له فطرة سليمة كيف والوجود
لا فرد له سوى الحصص المتعينة بالاضافة على ما اعترف به المحشي او بالوصف
كالوجود الذي لا سبب له كما صرح به بهمنيار وغيره ولما كان وجود احدهما
متقدما ووجود الاخر متاخر فقد تحصص الوجود بالوصفين وليس فيهما
سوى هذين الحصتين فما معنى اتحادها ثم لو كان الاختلاف بالتقدم والتاخر

غير مناف للاتحاد في الوجود كما زعمه لم يصح تعليل امتناع حمل المادة بتقدمها في الخارج فقد صح حمل المادة على المتقوم صرح في الفرق بين الجنس والمادة بان الجنس
محمول والمادة غير محمولة بناء على كونه جزء ماله ومتقدما عليه وعلى ما زعمه لا
يصح هذا الكلام وفيه بحث اذ ما ذكره من ان ليس للوجود ذات موجودة بل
هو امر انتزاعي يقتضي ان لا يكون للمختلفين ذاتا وجود واحد ولا يقتضي ان لا يكون
للمتحدين ذاتا وجود واحد ويكون نسبة هذا الوجود الى تلك الذات من حيث
انها حيوان مثلا احق واحرى من نسبة اليها من حيث انها انسان فكما ان
العارض الخارجي جاز ان يختلف نسبة الى ذات واحدة اذا اخذت بوجهين
كما اعترف به كذلك العارض الانتزاعي جاز ان يختلف نسبة الى ذات واحدة
اذا اخذت بوجهين ومن يفرق بينهما في ذلك فهو مطالب ببيان وما ذكره
من ان ليس للوجود فرد سوى الحصص المتعينة بالاضافة او الوصف لا ينافي ان
يكون لامر واحد بسيط في الخارج وجود واحد مخصص بالاضافة اليه واذا
عرض لذلك الامر كثرة عقلية يعرض لوجوده ايضا كثرة بواسطة الاضافة الى
تلك الكثرات مثلا وجود انسان من حيث انه وجوده واحد ومن حيث انه
وجود جسم ووجود حساس ووجود ناطق كثير ولا محذور في ذلك ولا في ان
يعرض له من حيث انه كثير اوصاف مختلفة كالتقدم والتاخر المذكورين ثم
الملازمة المدلول عليها بقوله لو كان الاختلاف بالتقدم والتاخر غير مناف للاتحاد
فقد صح حمل المادة عليه ممنوع ان اراد صحة حملها المادة من حيث انها مادة فانها من هذه
الحيثية جزء والجزء من حيث هو جزء بعض الكل فلا يكون متحدا معه من هذه
الحيثية ولا يصح حمله عليه من هذه الحيثية وليس امتناع حمل المادة بواسطة
تقدمها بحسب الوجود اذ التقدم ليس منافيا في الحمل الا يرى ان الثوب قد تقدم على

ويصح حمله عليه ومسلم ان اراد صحة حمل المادة لا من حيث انها مادة بل من حيث انها اخرى
ويلمع ببطلان اللازم اذ المادة من حيث انها جنس محمول كما سياتي وهذا دليل على ان التقدم
لا ينافي الاتحاد اذ لو كان منافيا له لما صح حمل المادة باي وجه اخذ ان انكان بينهما
مغايرة في الوجودين الى قبل لما علمت الفرق بين المادة والجنس وان ما هو جنس لشيء جزء
او ان ما هو جزء ليس مسببا نلا شيء عندك هذا النقض ولم يحتج الى هذا التكلف مع
ما فيه من المناقشة للخفي على الفطن فان قلت المادة العقلية الصرفة التي يعرضها العقل
في البسايط كاللون في السواد مثلا غير متميز في الوجود الخارجي كما صرح به الشيخ فالجزء
العقلي مطلقا لا يتقدم في الوجودين قلت لا تركيب هنا كحقيقة فان ذلك امر فرضه
العقل فيه بضرب من التحليل من غير ان يطابق العين ويشبه ان اطلاق لفظ التركيب
عليه وعلى غيره على سبيل الاشتراك بل اطلاقه على ذلك على سبيل المسامحة وكان في عبارة
الشيخ ايماء الى ذلك وقد صرح به في التعليقات ثم لو تنزلنا عن هذا المقام اخترنا
المعنى الثاني ولا يرد عليه النقض بالعلة المعدة كما ذكره الشارح لان المعد لوجود شيء
في الخارج ربما يتقدمه بالوجود الذهني لجواز كون موجود ذهني معدا لموجود خارجي
وكذا الكلام في العكس واما ما هو جزء للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الذهن
فلا بد ان يتقدمه في الوجود الذهني وكذا ما هو جزئه بحسب وجوده الخارجي بالوجود
الماخوذ في قولنا يجب الجزء على الكل في الوجود الذي جزئه بحسبه هو وجود الكل ولا يجب
في المعد للشيء بحسب وجود ذلك الشيء في الخارج تقدمه عليه ولا في معد وجود شيء
في الذهن وفيه بحث اما اولا فلان الجواب على ما اختاره من ان الجنس غير الجزء
يبطل اصل الدعوى وهو تقدم الجزء في كلا الوجودين بيان ذلك ان الماهية يحصل في الذهن
يحصل منه التام فيه بلا خلاف واجزاء الحد التام منحصر في الاجناس والفصول
كما حقق في موضعه فلو كان الجزء غيرهما كما حسبه لزم تحقق المركب في الذهن بلا جزء

بحقوق جزئية الذي او المادة فلم يكن المادة متقدما في الوجود الذهني اما اذا كان للجنس مع
الجزء المادي فيتحدان بالذات متغايران بالاعتبار كما ذهب اليه الجمهور فلا يلزم
ذلك لاتحادهما بالذات واما ثانيا فلان المادة العقلية التي يفرضها العقل في البسيط
وان لم يكن متميزة في الوجود الخارجي لكنها في العقل متميزة ح يجوز ان يكون الوجود
بحسب الاضافة اليها متقدما عليه نفسه بحسب اضافته الى البسيط المذكور
على انك ستقف على ان التركيب من المادة والصورة في ساير المواضع الحادي واعتبار
التقدم والتاخر فيهما من هذا القبيل وعلى هذا لا حاجة الى نفي التركيب عن المركبات
العقلية التي قد اعتبر العموم التركيب فيها واما اختيار المضي الثاني نفيا ان الغرض
من اعتبار تلك الخواص سيما التقدم المذكور الذي هو الخاصة المطلقة للجزء ان
يتميز بها الجزء عن غيره ولما كان الجزء الخارجي متقدما في الوجود الخارجي فقط
وكثير من الامور يشاركه في ذلك والجزء الذهني متقدما في الوجود الذهني فقط
وكثير من الامور يشاركه في ذلك فلا يتميز بهذه الخاصة الجزء عن مشاركاته في التقدم
المذكور والفارق الذي ذكر بينه وبين المعد من ان الجزء يجب ان يكون متقدما
في الوجود الذي هو جزء فيه بخلاف المعد لا يتميز به افراد الجزء عن المعدات وبالجملة
لو كانت الخاصة المطلقة هذه لم يترتب عليها التميز الذي هو المهم من اعتبارها
فالوجه ان يحمل على المعين للاول اذ بها يتميز الجزء عن جميع ما عداه وعن الثاني
اعني تقدمه بحسب الوجود الخارجي الخ قيل فيه بحث لان العدم الخارجي اللازم
للجزء على ما حققنا نفيا بمعنى انه لو كان له وجود خارجي مغاير لكان [illegible] ما فاذا لم يكن
له وجود خارجي مغاير كما في مثال اللون لم يكن متقدما فيلزم ان لا يتحقق الاستغناء
عن الوسط والثبوت والجواب ان التقدم المفسر بالحيثية المذكورة سبب الاستغناء
وان لم [illegible] التقدم بالفعل وح ينبغي النظر في ان الاستغناء مستند الى تلك الحيثية

فتدبر فيه ففيه ما فيه وفيه بحث اذ يكفي في الجواب ان يدعي استلزام الحيثية المذكورة
للاستغناء واستلزامها له ظ فان الجزء المحدث بالحيثية المذكورة ان كان له وجود مغاير
لوجود الكل في الخارج كان مقدما فيه عليه وان لم يكن له وجود مغاير له وكان عينه في الخارج
كان حاصلا عند حدوثه فيستغني عن سبب جديد يدوح سقط النظر الذي بقي على جوابه
بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر الى سبب جديد
اقول حصول الجزء للمركب لا يفتقر الى سبب اصلا لا قديم ولا جديد والمحتاج الى السبب حصول
حصول الجزء المادة المركب لا له فان السواد في ذاته كون وليس سبب يجعل السواد
لونا اصلا بل السبب يجعل الثوب ذا لون فتأمل بل بمجرد تصور الماهية لو صح ذلك لكان
تصور الماهية مستلزما لاثبات جميع الذاتيات لها وهو ظاهر الفساد قيل مراد الشارح
بقوله بمجرده عن الواسطة لا عن غيرها مطلقا واعتمد في ذلك على ما ذكره عن قريب
وهو قوله بمجرد اخطار الجزء والماهية بالبال اذ هو قرينة جلية على ذلك فقد اجمل
اولا ثم فصل واعترض عليه بان قول الشارح بمجرد اخطار الجزء والماهية ناظر الى اللازم
البين بالمعنى الاعم لا الى هذا القسم كما ينادي عليه قوله وهذه خاصية اضافية لا حقيقية
لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشتراط اخطارها ولا اخصر انا يكفي
بتصور الماهية والتجرد عن الوسط مشترك بين القسمين فلا يكون الترقي باعتبار التجرد
عن الوسط بل هو باعتبار التجرد عن اخطار الجزء كما هو المتبادر كما في السب
لا شك ان هناك الات عرض لها هيئة مخصوصة من باب الوضع فلو اطلق لفظ البيت
على تلك الالات استحال كونها معروضة للهيئة المخصوصة كانت الهيئة المخصوصة خارجة عن الذات
التي عبر عنها بالبيت وهو جوهر غير متقوم بالعرض قطعا ولو اطلق على الالات والهيئة
جميعا كان عرضا وجوهر في نفس الامر مسميا باسم واحد فلا يكون هذا المجموع عن جوهرا ولا عرضا
كما ان مجموع الجسم والحركة القايمة به لا يكون جوهرا ولا عرضا ثم في جعل الهيئة العارضة للاحاد

العسكر اعتباري والهيئة العارضة لالات البيت حقيقية نظر وكذا في جعل المزاج
جزء للمعجون فتامل قيل قوله فلا يكون هذا المجموع جوهرا ولا عرضا غير مسلم ولم لا
يجوز ان يكون جوهرا لصدق حد الجوهر عليه أن هذا المجموع لا يحتاج الى موضوع
وقد صرح الشيخ في الشفاء بان المركب من الجوهر والعرض القائم به جوهر بهذا الدليل
وفيه بحث اذ حد الجوهر لا يصدق على هذا المجموع اما اولا فلان الوحدة الجنسية
معتبرة في قسم الجنس العالي الى المقولات العشر كما بين في موضعه فيكون معتبرة في
كل واحد منها والمجموع المذكور ليس جنسا واحدا بل مركبا من جنسين واما ثانيا
فلان هذا المجموع محتاج الى العرض الذي هو جزءه بحيث لا يمكن تحققه بدونه
وهو محتاج الى الموضوع كذلك والمحتاج الى الشيء يحتاج الى ذلك الشيء
فيكون المجموع محتاجا الى الموضوع بحيث لا يمكن تحققه بدونه واحتياج العرض
الجوهر الموضوع يكون كذلك فكيف يصدق انه لا يحتاج الى الموضوع على ان ما استدل به
من قوله هذا المجموع لا يحتاج الى موضوع لا اختصاص له بالجوهر والعرض القائم به بل نسبته
اليه والى مجموع الجوهر والعرض القائم بغيره نسبة واحدة فلو اقتضى ذلك دخول
المجموع الاول في تعريف الجوهر لاقتضى دخول المجموع الثاني وهو ليس بجوهر وفاقا ثم
قيل كلام الشارح مبني على ما هو المشهور من ان الوضع من الاعراض الموجودة في
الخارج واما الهيئة العارضة لآحاد العسكر فهو امتثالهم الى ملك معين وتوافقهم
على امر معين وامثال ذلك من الامور الاعتبارية واما جعل المزاج جزء من المعجون فقد
اضرب عنه الى الصورة النوعية فلا يرد عليه شيء وفيه بحث اذ قد نقل بعض
المتكلمين ان الحكماء قسموا الموجود الخارجي الى الواجب والممكن والممكن الى الجوهر
والعرض وهو عين مطابق للواقع وعلى تقدير مطابقته يكون الاعراض مطلقا
من الموجودات الخارجية لا بعضها ولا يصح ذلك جوابا لمن طلب الفرق بين الهيئة

العارضة للاجزاء البيت والهيئة العارضة لآحاد العسكر وجمل المرابح على الصورة
النوعية عناية اذ لا دلالة للكلام عليه فلا ينبغي ان يلتفت اليه وحدة حقيقية
تختصه بالآثار اللوازم قيل فان قلت القسم الاول ايضا يختص باللوازم والآثار فان
العسكر والعشرة يختصان بلوازم وآثار لا يوجد [illegible] قلت المراد باللوازم
والآثار لوازم وآثار لا يكون عين مجموع آثار الاجزاء المادية ولوازمها بل لوازم
للوحدة الحاصلة بالتركيب كما يشعر به العبارة وليس في العسكر والعشرة الاجتماع
لوازم الآحاد بخلاف المعادن مثلا فان لها خواص ليست عين مجموع خواص المجموع

الاجزاء

كالياقوت مثلا ولعل هذا معيار وحدة الحقيقية وفيه بحث اذ قوله ليس في
العسكر والعشرة الاجتماع لوازم الآحاد غير مسلم اذ الاجتماع الآحاد في كل من الصورتين
لوازم غير مجموع لوازم الآحاد الا يرى ان الحبل المأخوذ من عشرة خيوط يقوي
على اضعاف جميع قوى الخيوط التي فيه ثم ان اراد بقوله بخلاف المعادن فان
لها خواص ليست عين مجموع خواص الاجزاء انها ليست عين مجموع الاجزاء المادية
والصورة فلا نم ان فيها خاصة من هذا القبيل وان اراد انها ليست عين مجموع خواص
الاجزاء المادية فم لكن لا نم ان ليس في العسكر والعشرة امثال ذلك قال بعض الفضلاء
ان كفى في الوحدة الحقيقية حلول بعض اجزاء المركب في البعض يكون العرض المركب
من الحال والمحل واحدا حقيقيا وان كان المحل جسمانيا وكذا الجوهر المركب منهما فلا وجه
لنفي التركيب الحقيقي عنهما وان لم يكف ذلك بل لا بد فيه من شرط آخر فلم يتعين
انتفاء ذلك [illegible] في صور المركب من المحل والحال المذكورين الحقيقي عنهما لم يحرم
بسلب الوحدة الحقيقية عنهما فلا وجه لنفي الوحدة الحقيقية عن العرض المركب
من المحل المذكور والحال مطلقا على انا نقول لو تم ما ذكره من الدليل يلزم ان
لا يكون السرير المركب من القطع الخشبية والهيئة الحالة فيها واحدا وهو خلاف

ما صرح به المحققون وفيه بحث فان الواحد الحقيقي ما يكون نفس ذاته
امرا واحدا حقيقيا لا انه امور متعددة توصف بالوحدة اذا اخذت مع صفة
واحدة كالمركب من اربعة اجزاء خارجية فان ذاته اربعة واذا اخذت مع صفة
واحدة كالاربعة المربعة توصف بالوحدة فيقال اربعة واحدة او مربع
واحد ولا شك ان المركب من العرض ومحله ليس واحدا حقيقيا نعم السرير
ليس واحدا حقيقيا كما حسبه بل هو واحد صناعي كما حقق في موضعه فانه ربما
حتى التصديق لخفاء تصورات اطرافه قيل لا طائل تحته اذ ظاهر ان التمثيل انما يزيل
خفاء تصورات اطراف ذلك التصديق بل انما يزيل الخفاء عن نفس الحكم فان
مدرك الجزئيات التي صارت معدة في مبدء الفطرة لفيضان حكم كلي بعد النفس
ليدرك ذلك الحكم بل ربما صارت تلك الجزئيات حالة لفيضان الحكم الكلي في الحال
وفيه بحث اذ الشارح لم يحكم بان خفاء تصورات الاطراف يزيل التمثيل حتى
يتوجه عليه ما ذكره بل حكم بان الخفاء الحاصل في التصديق بواسطة خفاء تصور
اطرافه يزيل بالتمثيل ولا حجر في ان يزول الخفاء الحاصل بسبب امر بامر آخر
لا يزول ذلك السبب وقد تحيرت افهام العلماء في كيفية تركيب الماهية من الاجزاء
المحمولة قيل انت خبير بان ما هو جزء حقيقة ليس محمولا وما هو محمول ليس بجزء
حقيقة واطلاق المحمول على الجزء مسامحة نظرا الى اتحاد الجزء المحمول بالذات
وان اختلفا بنحو التعقل والاعتبار وعند هذا لا اشكال في التركيب العقلي
كما سبق تفصيله فان قلت ما الذي اخترته من الاحتمالات الاربع قلت الحق
اجزاء الحقيقة اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين و... محمولة
على المركب والجنس والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل فيحملان
عليه فان قلت يلزم من وجود الجنس والفصل بوجود واحد الجنس و... اللازم...

من الاحتمال الاول وهو وجود الكل بدون الجزء او قيام الواحد بامور متعددة
قلت طبيعة الجنس الماخوذ بشرط الفصل على ما سبق تحقيقه لا يغاير الفصل لا في
الذهن ولا في الخارج فان الحيوان لا بشرط شي مثلا اذا انضم اليه الناطق فانما
ينضم اليه الناطق من حيث انه معينه ومحصله لا من حيث انه امر اخر يحصل منهما
ثالث ومن ثمة قال في الشفاء ولو كان الجسمية التي بمعنى الجنس وجود يحصل قبل وجود
النوعية لكان سببا لوجود النوعية مثل الجسم الذي بمعنى المادة وان كانت قبله لا
بالزمان بل وجود تلك الجسمية في هذا النوع هو وجود ذلك النوع لا غيره وفي العقل
ايضا الحكم هكذا فان العقل لا يمكنه ان يضع في شيء من الاشياء الجسمية التي هي طبيعة
الجنس وجودا يحصل هو ولا ينضم اليه شي اخر حتى يحدث النوع في العقل لانه لو عقل
ذلك كان ذلك المعنى الذي للجنس في العقل غير محمول على طبيعة النوع بل كان اجزاء منه
في العقل ايضا بل انما يحدث للشيء الذي هو النوع طبيعة الجنسية في الوجود معا
اذا احدث النوع بتمامه ولا يكون الفصل خارجا عن معنى ذلك الجنس مضافا اليه بل متضمنا فيه
جزءا منهما من الجهة التي اومانا اليها انتهى اقول فالوجود انما يعرضهما من حيث الوحدة
لا من حيث هما اثنان نظير ذلك بوجه الصورة بالجسمية الواحدة معرض للهيولى التي
هي معروض الانفصال اعني الصورتين لا من حيث انهما متكثرتين بل الوحدة والكثرة
انما يحصلان بسبب الوحدة الوجود وكثرته كما في الهيولى بسبب وحدة الصورة و
كثرتها وفيه بحث اما اولا فلان الجزء لو كان متحدا مع المحمول بالذات كان عينه في
نصح حمله عليها يصح حمل المحمول المتحد معه حقيقة لا مسامحة غاية الامر ان الجزئية
لا يكون منشاء الحمل كما ان البناء محمول على الطبيب حقيقة وليس الطب به منشاء البناء
واما ثانيا فلان المادة والصورة لو كانتا موجودتين بوجودين متغايرين والجنس و
الفصل موجودين بوجود واحد كانت المادة والجنس مختلفين ذاتا وكذا الصورة والفصل

وح لم يكن حصول الجنس والفصل حصولهما فلو عقل الماهية بالجنس والفصل
لم يكن المادة والصورة موجودة اذ ليس من الماهية ح سوى الجنس والفصل وهما
غير المادة والصورة ذاتا واعتبارا على التقدير المذكور فيلزم وجود الكل بدون وجود
الجزء ولا يندفع ذلك بما ذكره من ان طبيعة الجنس الماخوذ بشرط الفصل غير مغاير
للفصل كما لا يذهب على ذى مسكة على ان ما ذكره حاصل عن التحصيل وليس معنى كلام
الشيخ ذلك   هذه الاجزاء اما ان يكون صور الامور متعددة او لامر واحد
انما يستقيم هذا الترديد لو كانت الاجزاء العقليه صورا ذهنيه وذلك مبنى على ما حسبه
بعض المتاخرين من ان الاجزاء العقليه اجزاء للماهيه فى الوجود الذهنى حتى يكون
الصورة الحاصله من الانسان فى الذهن مركبا من الحيوان والناطق وليس كذلك
ضرورة ان ما فى الذهن من الانسان ليس حيوانا ولا ناطقا بل الاجزاء العقلية عبارة
عن امور يقسم العقل الماهية اليها ضربا من القسمه صالحة لان يحمل على الماهية وانما
لا باعتبار الجزئية مثلا كما جاز للعقل ان يقسم الانسان الى اجزاء مقدارية جاز له ان
يقسمه بحسب الصفات والاثار الى جوهر قابل للابعاد نام حساس متحرك بالارادة ناطق
فهذه الاقسام اجزاء تحليليه للانسان الموجود فى الخارج لانها اجزاء لما يحصل من
الانسان فى العقل والانسان امر واحد يتكثر بتقسيم العقل الى هذه الاقسام كما انه يتكثر
بتقسيمه الى الاجزاء المقداريه ولما كان جميع هذه الاقسام ذاتا ووجودا امرا واحدا فى
نفس الامر هو الانسان جاز حمل كل واحد منها عليه وعلى بعض اخر فظهر ان هذه الاجزاء
ليست صورا ذهنيه حتى يردد فيها بانها صور لامر واحد او لامور متعددة بل هى اجزاء
فرضيه لموجود واحد واقع فى نفس الامر فلا يكون متمايزة فى الخارج بل بحسب تقسيم
العقل الامر الواحد اليها تصير متمايزة وعلى هذا يحمل قول المص وقد تتميز فى الذهن فقط
او لامر واحد قيل فى هذه الحصر نظر لانه ان كان المراد بقوله اما ان يكون صور الامور

متعدده ان يكون صورا علمية بمفهومات متعددة فلا يحتمل القسم الثاني لان الاجزاء
لما كانت متغايرة في المفهوم فيكون باعتبار وجودها في الذهن صور المفهومات متعددة
وان كان المراد ان يكون صادقة على امور متعددة فالقسم الاول غير محتمل لان تلك الاجزاء
صادق على امر واحد هو الماهيه لا محالة اذ الكلام في تلك الاجزاء فيكون من القسم الثاني
البته وما يفصح لا يكون القسم الاول الخارج من التقسيم بعينه الاحتمال الاول لان المعتبر في
القسم الاول ان لا يكون الامور المتعدده التي يصدق عليها تلك الاجزاء متحدة في الوجود
وليس ذلك هو الاحتمال الاول بل هو ان يتحد تلك الاجزاء في الوجود مع اختلافها بالماهيه
وان كان المراد اعم من المعنيين فلا تقابل بين القسم الاول والثاني اذ يجوز
ان يكون صور الامور متعددة بالمعنى الاول وصور الامر داخل بالمعنى الثاني
فيكون متخالفه في المفهوم متحدة فيما صدق عليه ويمكن ان يقال بعد اختيار
المعنى الثالث الاعم ان المعتبر في القسم ان لا يكون صور الامور متعددة بل لامر واحد
وح يظهر التقابل ثم ان سيد المحققين قدس سره حصر الاحتمالات في الثلث بلا خلاف
الثالث في كلام الشرح ولم يقسم الاحتمال الثاني الى قسمين وذكر اولا ما هو الثالث
في كلام الشرح واورد عليه الرد المذكور ولم يدخله في الاحتمالات لانه عنده اما
راجع الى الاحتمال الثاني او خارج عن البحث عن الاجزاء كما يظهر من الرد وفيه
بحث اما اولا فلانا نختار ان المراد انها صور علمية بمفهومات متعددة قوله فلا
يحتمل القسم الثاني قلنا ان اراد به انه غير محتمل على تقدير وقوع القسم الاول لكنا
لا نسلم مما استدل به على ذلك فهم لكن بطلان اللازم ممنوع اذ الترديد بين القسمين
لا يقتضي وقوعهما معا وهو ظ وان اراد انه غير محتمل على تقدير عدم وقوع القسم
الاول ووقوع القسم الثاني بل لدفع ما ذكر في معرض الاستدلال لا يفيد ذلك لنا
نختار ان المراد انها صدقه على امور متعددة وان كان هذا غير مستفاد من العبارة

قولنا القسم الاول غير محتمل قلنا انه غير محتمل على تقديرين وقوع القسم الثاني لا على تقدير عدم
وقوعه ووقوع القسم الاول بدله ولا محذور في ذلك كما عرفت في الصورة الاولى مفصلا
واما ثانيا فلان الصورة لم يرد بالمعنى الاعم من الصورة العلمية ولهذا فكيف يستقيم
حملنا عليه بلا قرينه لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعدده فيه بحث اذ
ليس الوجود حلول في الماهيه اصلا كما مر غير مره فالاولى ان يقال لما كانت الاجزاء ذوات
متعدده في الخارج وقد عرفت ان تخصص الوجود بالاضافة الى الماهيه كان وجود
هذا غير وجود ذاك بلا ريب وقد حصل له معان قال بعض الفضلاء ان اراد حصول
المعاني وثبوتها للشيء ثبوتها له ثبوتا حمليا بكون تلك المعاني محمولات كالمفهومات
المنتزعه منها فيلزم ان يكون الانسان مثلا سوادا بعدا وحركه ارادته هو بين البطلان
وان اراد ثبوتها له ثبوت الاعراض لمحالها يلزم ان يكون الشيء متقدما على تلك
المعاني ومتقوما قبلها فلا يكون الماهية المشتقه منها داخله فيه وذاتيات له وفيه
بحث اذ نختار ان المراد هو القسم الثاني قوله يلزم ان يكون الشيء متقدما على تلك
المعاني ومتقوما قبلها قلنا مسلم لكن لا نم ان المفهومات المشتقه منها لا يكون
داخله فيه فان المشتق يدل على ذات مبهمه باعتبار معنى معين كما مر تحقيقه في الحواشي
السابقه والذات ههنا هو الصوره الداخله في الماهيه والمعنى المعين هو اثرها الذي
معرفتها به قالوا لما لم يكن لنا طريق الى معرفه الصور النوعيه الا باثارها اعتبرت الصور
المذكوره بها قال الشارح في الحكمه العلائيه عند بيان معنى الناطق في الحيوان الناطق
بالفارسيه ناطق ان بود كه اورا نفس سخن كوست ثم الاثر الذي هو يميز به الصورة
الاثر القريب منها اذ الاثر البعيد عنها القريب تميز الصور غير الصورة فلا يتم
الصورة به فان تعين الاثر القريب مرتبت الصورة وان لم يتعين ووجدوا اثرين
في مرتبه واحده كالحس والحركه الاراديه مرحوا بهما معا على ذلك فقالوا

فصل الحيوان هو الحساس المتحرك بالارادة فاذن دلالة الفصول كالنامي والحساس والمتحرك
بالارادة والناطق على الاثار الخارجة عن الانسان فقط الضرورة التميز لا لكونها داخلة فيه
بهذه الاثار اجزاء المفهوم المحدود لا الذوات المحدودات ولا محذور في ذلك كما حقق
في موضعه وبهذا التحقيق يسقط ما نقل الشارح عن بعض المحققين في رد الوجه الثالث
مختارا ان هذه المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان اخرى خارجة عن ذلك ولا نم ان
منها لا يكون ذاتيا لما بيناه مفصلا وبه يسقط ايضا ما ذكره الشارح من ان الاجزاء المحمولة
لا يكون مفهومات المشتقات لا لمختار ان ماخذ الاشتقاق خارج ولا ينافي ذلك كون المشتقات
من تلك الماخذ من الاجزاء المحمولة كما مر ويستفاد منها ما قال المحقق ان معنى المشتق
لا يشتمل على النسبة بالحقيقة فان معنى الابيض والاسود ونظائرهما ما يعبر عنه بالفارسية
سفيد وسياه وامثالهما ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا اذ لو دخل
في مفهوم الابيض شيء كان قولك الثوب الابيض الثوب الشيء الابيض ولو دخل فيه
الثوب بخصوصه كان معناه الثوب الثوب الابيض وكلاهما معلوم الانتفاء بل معنى
المشتق هو المعنى الناعت وحده ثم العقل يحكم اما بديهة او بالبرهان ان بعضا من تلك
المعاني لا يوجد الا بان يكون تابعا لحقيقة اخرى مقارنا لها سابقا عليه لا يحمل مثل
بالعرض وبعضها ليس كذلك ولولا تلك الخصوصية لم يلزم ان يكون هناك شيء هو ابيض
او اسود وهذا كما ان العقل لا يحكم بالنظر الاول على ان الخشب ناعت لغيره اذ لاحظ
البرهان الدال على ثبوت الهيولى حكم بان هناك شيئا صار خشبا بالعرض ومن هاهنا يظهر ان
الاعراض هي المشتقات ومأخذها كما سبق التلويح اليه ولذلك امكن النزاع بعد تصور
بعضها في عرضيته كما وقع في اللون فان كونها عندهم بديهي ومع ذلك نازع بعض
الحكماء في عرضيته ولو كان حقيقتها مبادي الاشتقاق لم يتصور النزاع فان عاقلا لا يشك
في ان اللون بالمعنى الذي اخذوه ليس جوهرا قائما بذاته وقد سبق منا انه وان كان خلاف

ظ اقاويل الشيخ والمتاخرين لكنه مما افصح عنه المعلمان والفطرة السليمة يساعده
ويسامح من يؤمن بما في رفيق الشفاء وفيه بحث من وجوه منها ان قوله لا يدخل في
المفهوم المشتق الموصوف غير مسلم لجواز ان يدخل فيه لا على وجه العموم ولا على وجه
الخصوص بل متعلق الحدث الذي هو ماخذ الاشتقاق به لا يغير كما يدل عليه
تفسير القوم اياه بما دل على ذات مبهم باعتبار معنى معين وقد مر تفصيله في
مباحث الوجود ومنها ان الشيء لو كان داخلا في مفهوم الابيض ووصف به
الثوب وقيل الثوب الابيض لم يكن معناه الشيء الابيض كما حسبه بل كان معناه
الثوب الشيء الذي له البياض او نحو يجري ذلك وكذا اذا دخل في مفهومه الثوب
وقيل الثوب الابيض لم يكن معناه الثوب الثوب الابيض بل كان معناه الثوب الثوب
له البياض او ما شابه به ذلك وهو ظ ومنها ما اوردناه انفا على ما اخترناه من
ان المقولات هي المشتقات لا مباديها واما ما ذكره من انه ليس ممن يؤمن بما في
الشفاء فلا شك في صدقه من تتبع كلام هذا القائل ولوازمه مع ما في الشفاء
وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج قيل لا يخفى ان اصحاب
هذا القول ينفون وجود الكلي الطبيعي في الخارج فتلك الاجزاء غير موجود في الخارج
عندهم فلا يكون عين المركب في الخارج ومتحدا معه في الجعل الا بتاويل وهو ان
وجود الشخص ينسب اليها بالعرض فهناك وجود واحد هو للشخص بالذات ولها
بالعرض وح يكون صحة الحمل بواسطة هذا الاتحاد فيه بحث اما اولا فلانه لا يلزم
من نفي وجود الكلي في الخارج نفي وجود هذه الاجزاء فيه لجواز ان يكون موجودة
فيه موصوفا بالجزئية لا بالكلية فانها في حد ذاتها ليست كليات ولا جزئيات
واما ثانيا في شانهما فهي موجودة في الخارج عندهم وهناك عين الشخص ذاتا ووجودا واما
ثانيا فلانه لو لم يكن موجودة في الخارج كانت لا محالة معدومة فيه لامتناع الواسطة

وح لا يكون لها وجود في الخارج اصلا فلا يصدق انها موجودة بوجود غيرها
على ان كون الشيء موجودا بوجود غيره منافيا لما سبق من ان الوجود يتكثر بتكثر الموضوعات
اما ثانيا فلانه هب ان وجود الشخص وجودها لكن لا نم ان ذلك يقتضي صحة حملها
عليه فان الحمل كما سبق هو الحكم باتحاد الموضوع والمحمول والتشخص ليس متحدا مع تلك الاجزاء
لانه عندك موجود في الخارج وتلك الاجزاء معدومة فيه لا باتحاد وجودهما
حتى يكون اتحاد الوجود مستلزما لصحة الحمل ولا اشكال عليه الا ما سبق
لج هذا الاشكال انما يرد عليه لو كانت الاجزاء صورا عقلية لذلك الامر الواحد
ليس كذلك بل هي اجزاء تحليلية لذلك الامر الواحد كما حققناه آنفا والقول فيه
اشياء اجزاء مثلا ان يكون الحكم باتحادهما مجاز من قبيل الحكم باتحاد الموجود بالمعدوم
في الوجود لعلاقة بينهما وان يكون تلك الاجزاء الخارجية عن قوام الامر الخارجي
منتزعة كما صرح به فيكون تسميته بالجنس بمجرد الاصطلاح وان يكون العقل لا يبال
مما هو معروض الوجود الخارجي حقيقة بل الامور المنتزعة منه فيكون وجود
الامر الخارجي للعقل مجازا عن وجود ما انتزع منه وان يكون الذات البسيط الشخصية
مشاوبة منها هذه الاجزاء من حيث هي كما في العوارض وقد من سفصل بعض ما يرد عليه
وفيه بحث لانا لا نم ان الحكم باتحادهما مجاز وانما يكون كذلك لو لم يكن تلك الاجزاء موجودة
في الخارج كما زعمه هذا القائل وقد بينا فساد ما استدل به على ذلك آنفا وانها
موجودة في الخارج حقيقة عندهم وهناك عين الشخص ذاتا ووجودا ولا نم ان
تلك الاجزاء خارجة عن قوام الامر الخارجي فانها اجزاء تحليلية له كما حققناه
آنفا وح لا يكون تسميتها بالجنس بمجرد اصطلاح كما حسبه ولا نم انه لا يكون ح

في العقل ما هو معروض الوجود الخارجي حقيقته فان مجموع الاجزاء التحليلية
للشيء عين ذلك الشيء فاذا حصل جميعها في العقل كان هذا الشي حاصلا فيه
وقد يوجد مواد وقد يوجد محمولة المعنى الواحد الذي هو جزء تحليلي
من الماهية اذا اخذ بشرط ان لا يدخل فيه امر آخر كان مادة لها واذا اخذ بوجه
لا يمانع ان يدخل فيه امر آخر كان جنسا لها قال في آلهيات الشفاء ان المعنى الذي
يدل عليه بلفظ الجنس ليس يكون جنسا الا على نحو من التصور اذ لو عبر عنه ولو
باد في اعتبار لم يكن جنسا وكذلك كل واحد من الكليات المشهورة لنحصل بيانها
في الجنس وفي مثال يكثر اشكاله على المتوسطين في النظر فنقول ان الجسم قد يقال
انه جنس للانسان وقد يقال انه مادة له فان كان مادة الانسان كان محالا
جزء من وجوده واستحال ان يحمل الجزء على الكل فلننظر كيف يكون الفرق بين الجسم
وقد اعتبر جنسا وبينه وقد اعتبر مادة فههنا يحصل لنا سبيل الى معرفة
ما نريد بيانه فاذا اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ما له
هذا وبشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا وبحيث لو انضم اليه معنى غير هذا
مثل حس او تغذ او غير ذلك كان معنى خارجا عن الجسمية محمولا
الى الجسمية مضافا اليها فالجسم مادة وان اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وذا
عرض وعمق بشرط ان لا يتعرض لشرط اخر البتة ولا يوجب ان يكون جسمية
لجوهرية متقومة بهذه الاقطار فقط بل جوهرية كيف كان ولو كان مع الف
معنى يقوم بخاصة تلك الجوهرية وصورتها ولكن معها او فيها الاقطار
فالجملة اقطار ثلثة على ما هي للجسم وبالجملة اي مجتمعات يكون بعد ان يكون
جملتها جوهرا ذا اقطار ثلثة يكون تلك المجتمعات ان كانت هناك مجتمعات
داخلة في هوية ذلك الجوهر لا ان يكون تلك الجوهرية تمت بالاقطار ثم لحقت

تلك المعاني خارجة عن الشيء الذي قد تم كان هذا الماخوذ هو الجسم ثم قال
الذي هو الجنس ثم قال فاذن اي معنى اخذته مما تشكل الحال في جنسيته
او مادته من هذه فوجدته قد يجوز انضمام الفصول اليه انها كان على انه
منه وفيه كان جنسا وان اخذتها من جهة بعض الفصول وتمت به المعنى و
ختمته حتى لو دخل شيء اخر لم يكن من تلك الجملة بل مضافا من خارج لم يكن جنسا
بل مادة وان اوجبت بها تمام المعنى حتى لو دخل فيه ما يمكن ان يدخل كان نوعا
وان كنت في الاشارة الى ذلك المعنى لا تتعرض لذلك كان جنسا فاذن باشتراط ان
يكون زيادة يكون نوعا وبان لا يتعرض لذلك بل يجوز ان يكون كل واحد من الزيادات
على انها داخله في جملة معناه يكون جنسا وهذا انما تشكل فيما ذاته مركب او
ما ماذاته بسيط فعسى ان العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه
على النحو الذي ذكرنا قبل هذا الفصل هذا كلامه وهو يدل دلالة واضحة
على الفرق بين الجنس والمادة كيفية اخذ كل منهما ويعلم من قوله وان اوجبت
بها تمام المعنى حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل كان نوعا انه لا يدخل في الشخص
امر لا يكون داخلا في النوع والا لما صح قوله حتى دخل فيه ما يمكن ان يدخل كان
نوعا انه لا يدخل في الشخص امر لا يكون داخلا في النوع والا لما صح قوله حتى
دخل فيلم يكن الشخص والشخص كما حسبه بعض المتاخرين
مع
[illegible] كان تقدمها قبلا ان التداخل وجودي والتباين رفعه
بمعنى منع الخلو قيل قيده ذلك لان مفاد هذه العبارة منع الخلو فقط وان
كان بينهما في الواقع منع الجمع ايضا كما يشعر به الدليل المذكور وفيه بحث
لمكان البسايط فهي تميز الماهية عن بعضها الا يلزم من عدم جزئيته البسايط ان
يميز الماهية عنها الجواز كونه عارضا لها او لا يميزها الماهية عنها كما سيجيء الا ان ي

ان الحيوان لا يميز الفرس عن الناطق وان كان جزءا للفرس عارضا للناطق
والجنس كالمادة وهو معلول له اقول معرفة كيفية تركب الجسم من الهيولى
والصورة يقتضي تمهيد مقدمة هي ان التركيب قسمان احدهما ان ينضم شيء
الى شيء اخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى يكون في المركب
كثرة بالفعل كتركيب البيت من الليل وتركيب المعجون من الاجزاء المعهودة
والثاني ان يصير شيء عين شيء اخر ومتحدا معه ويكون كلاهما في المركب ذاتا
واحدة فيكون هناك امر واحد هو عين كل واحد منهما وعين المركب ايضا كصيرورة
زيد كاتبا وهما ذات واحدة في الخارج ولنسم هذا القسم بالتركيب الاتحادي
واجزاء هذا القسم صادقة على المركب منها لاتحادها معه في نفس الامر وامكان
الصدق لا باعتبار الجزئية بخلاف القسم الاول اذ يمتنع صدق اجزائه
عليه لعدم اتحادها في نفس الامر وصحة الحمل يستدعي اتحاد الطرفين فيها
كما مر فان قلت لما كان الجزءان في القسم الثاني واحدا في نفس الامر فكيف
يتصور التركيب بينهما قلت اعتبار التركيب فيه من حيث ان العقل يقسم
ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون
عين الجزء الاخر ثم صار عينه او نظرا الى امر اخر كان يكونا معا امرا واحدا
ثم ينعدم هذا الامر من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الاخر
كالجسم النامي فانهما معا امر واحد هو الشجر مثلا واذا قطع الشجر انعدم من
حيث انه عين النامي ويبقى من حيث انه عين الجسم فالاجزاء في هذا القسم
تحليلية عقلية لا انها ذوات متعددة في نفس الامر مع قطع النظر عن
التقسيم العقلي اذا عرفت هذا فاعلم وفقك الله تعالى ان تركيب الجسم من
الهيولى والصورة من القسم الثاني اعني التركيب الاتحادي اذ لو كان من القسم

الاول وكانت المادة والصورة ذاتين مختلفين فيه في الخارج امتنع صدق المادة
عليه باي اعتبار اخذ لما نقله الشيخ عن بعض المحققين من ان الاجزاء المتباينة
بحسب الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتباين
بحسب الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال لاحدهما هو الاخر
او يقال المجموع منهما هو ذاك الواحد هذا الواحد يشهد بذلك بديهة العقل
لكن المادة يحمل على المركب المذكورة اذا اخذ بوجه لما نص عليه المص وصرح به
الشيخ فيما نقلنا عنه فكيف يكون المركب المذكور من القسم الاول ولعل بيانها
مخصوصا بالهيولى الثالثة وصورتها ليقاس عليها ساير الهيوليات والصور
فنقول ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة مثلا
ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكانت الصورة الياقوتية حالة فيها
لان حلولها في مجموع الاجزاء حلول السرياني كما طبق عليه جمهور مثبتيها ولو
كانت الصورة الياقوتية حالة في الجزء الناري وهو حينئذ يكون نارا ويا قوتا معا
وهو مع ويتحقق ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا
عليه وكيف يكون الجزء النادي موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل
الذي يكون الياقوت فيه موجودا مع صوحجه ومجاورته للاجزاء المائية و
لان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة فيه بالفعل كان اي جزء يعرض فيه
وان كان في غاية الصغر يكون ياقوتا وان لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة با
لفعل في [illegible] الثلثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها من قبل القسم
الاول من نحوي التركيب اللذين ذكرناهما فان العناصر ينقلب غذاء اذا الغذاء
ينقلب اخلاطا ينقلب نطفة والنطفة تنقلب علقة والعلقة ينقلب مضغة
وهكذا ينقلب شيئا فشيئا الى ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلا

بات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر بل كل واحد من
الغذاء ولخواته امر واحد طبيعي لا كثرة فيه في نفس الامر نعم للعقل ان يقسم
كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس
باعتبار آخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل له باعتبار آخر ويعضد ذلك
ماذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة واحدة بحسب الذات
متعددة بحسب المعنى وماذكره في شرح من قوله وظ ان الشرف اعني البراءة
عن القوة مرتب في صنفي المراتب على التكافؤ منته من الجانبين الى الهيولى التي وجودها
ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسسة وكذا ماذكره الامام في شرحها
من قوله لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت فهي الجسم وماذكره بهمنيار
في الهيات كتاب التحصيل من قوله وقد علمت الهيولى ليست في موضع فهي
اذن جوهر والجوهرية التي لها ليس جعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل بعدها
لان يكون بالفعل شيئا بالصورة كيف لا ولو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا
ذاتين حاصلتين فيه بالفعل في نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بانها ماهية
الجسم كما لا يصح تعريفا السقف بانه ماهية البيت لكن عرفها الشيخ في طبيعيات
الشفاء بها حيث قال ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هي ماهيته
التي بها هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل الماهية واما اذا كان تركيب الجسم منهما على ان
يكونا ذاتا واحدة هو الجسم كما في القسم الثاني من نحوي التركيب صح تعريف صورة
الجسم بماهيته اذ هي ماهية الجملة لانها هذا الامر الواحد هو هو
يجوز للعقل ان ينتزع منه امرا مبهما وقد صار عين هذا الامر الواحد الموجود في
نفس الامر فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما
لا يتصور ذلك قلت العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل اذا صار الامر

الواحد كثيرا ما يعمل العقل بحكم بعلية بعضه لبعض ولا حجر في ان يكون هناك امر واحد
يعرض له كثرة عقلية بحسب تحقق العلية بينهما كالطبيب المعالج للباني وهما شخص
واحد في الخارج وكالماهية التي هي علة لعوارضها المحمول عليه مواطاة وهي عينها في الخا[رج]
واذا كانت المادة والصورة كلاهما ذاتا واحدة في نفس الامر فاذا اخذ احدهما
مقيدا بكونه فقط لم يصدق حمله على تلك الذات لانها ليست احدهما فقط بل هي
عين الاخر ايضا وهو ملحوظا بهذا الوجه يسمى مادة وصورة واذا اخذ غير مقيد بهذا
القيد بل مطلقا يصدق حمله عليها وعلى الاخر ايضا وهو ملحوظا كذلك يسمى جنسا
وفصلا فاذن الجنس والمادة مفهوم واحد اذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا
بانه لا يكون فيه غيره كان مادة وكذا الفصل والصورة مفهوم واحد اذا اخذ
مطلقا كان فصلا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون فيه غيره كان صورة فظهر
ان الجنس والمادة متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وكذا الفصل والصورة
فان قلت كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه
الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد بالفعل يجاز ان يكون مادة وصورة باعتبارين
واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور ذلك فيه فيه اذ هنا[ك]
امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور
المختلفة الحقيقة عين الصورة الفرسية وهي امر واحد قلت الفرس امر واحد
طبيعي لا كثرة فيه بالفعل فليس لحم الفرس موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض
من جوهر واحد طبيعي وكذلك الحكم في سائر اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية
الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقة واحدة والاجزاء
التحليلية المفروضة في الفرس حقائق مختلفة ولا يلزم من ذلك كون الاجزاء فعلية
الا ترى ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة انواع مختلفة

كما صرح به المعلم الثاني وان الاجزاء القليلة المفروضة في الكرة الواحدة الحقيقية
التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقائق اذ بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة
قال بهمنيا في طبيعيات كتاب التحصيل انا نرى اجساما مركبة من العناصر مع الاختلاط
تحس وتتحرك بالارادة وتغتذى وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل منها فيجب ان
يكون اولا لهذه الاجسام خصوصية جسمية ليست لاجزائها فان ما ليس له خصوصية
جسمية لم يصدر عنه فعل خاص والنمو والاغتذاء وطلب بدل ما يتحلل يختص بهذا
الجسم من حيث هو هذا الجسم فانه ليس لكل واحد من اخلاطه واجزائه العنصرية نمو
لا تحلل ولا اغتذاء كما ليس لكل واحد من اجزاء العين ابصار بل الابصار للعين بما هو
عين والنمو للبدن بما هو بدن فتبين ان للحيوانات والنباتات خصوصية اجسام
ليست لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها اذن بالقوة لان كلها يكون وحدته
بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة هذا كلامه وهو صريح في ان الاجزاء في المواليد بالقوة
وهي واحدة بالفعل كما حققناه فان قلت التركيب الاتحادي الذي ذكرتم في الانسان
غير معقول لان نفسه التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الشيخ وتبعه
وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما يستلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد قلت
لا نم ان التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لذلك لما عرفت من ان الصورة والمادة ليستا
امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادى بالفعل ولزم من صيرورتهما
واحدا احد الامرين المذكورين فان الانسان امر واحد انقلبت النطفة اليه بالوسائط
التي ذكرناها وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا مادى بل مجرد بحسب
مراتب الانقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب اثاره الى جوهر قابل للابعاد
الثلثة نام حساس مدرك للكليات ولا خفاء في ان تلبسه ببعض هذه الاثار كقبول
الابعاد والنمو مستلزم لان يكون له مقدار ووضع وحيز وتلبسه بادراك الكليات

لا يستلزم تلبسه بشيء من هذه الثلثة فهو يدرك الكليات من حيث انه مجرد عن
هذه الثلثة وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد عندهم العرايا واراد وابه العاري
عن هذه الثلثة ثم لم لا يجوز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان
دون بعض آخر منها كان مات الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون
النمو والاحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى فيه المقدار والوضع والتحيز بقي
فيه ادراك الكليات صح انقلب الى مجرد ويخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل
ولا دليل على امتناع ذلك فمنشاء السؤال اخذ ما بالقوة مكانا سا بالفعل فاذن يكون النفس
المجردة التي هي صورة الانسان جزء تحليليا له كما هو سائر الصور لاجزاء تركيبا ولو كان
جزءا تركيبا لزم امور منها انا نفهم من لفظ انا دما يراد فيه معنى يصدق عليه انه مدرك
للكليات وانه جالس مثلا فان كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق عليه مدركا للكليات
اذ البدن مادي وما يدرك للكليات مجرد كما بين في موضعه وان كان هو النفس او مجموعهما
لا يصدق عليه مثل الجالس اذ يمتنع الجلوس على المجرد ولا على مجموع مجرد ومادي ايضا ومنها
ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف
لا يصدق على النفس المجردة وحدها وهو ظ ولا على مجموع النفس والبدن لانه ليس
قابلا للابعاد فلا يكون جسما ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا للكليات ومنها
ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة
غير معقول ومن ثمه قال العلامة الجرجاني في حواشيه على شرح حكمة العين واما ان
الانسان هية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس المغارفة فليس كذلك كلا منهما
تحت جنس آخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركيب بينهما اصلا
اللهم الا باعتبار عقلي ولو ساغ ذلك فلم لا يجوز ان يكون العقل الفعال ما يفعل فيه ويدبره امرا
واحدا بالحقيقة اما اذا كانت النفس المجردة جزءا تحليليا من الانسان ويكون حصولها فيه

بالقوة لا بالفعل فلا يلزم تركب امر واحد حقيقي من المجرد والمادي ويكون المعنى
المشار اليه بلفظ انا والمعرف بالحيوان الناطق هو هذا الامر الواحد الطبيعي وهو
وان كان متكمما ومتحيزا ذا وضع لكن ادراكه للكليات ليس من حيث انه كذلك
فان ادراكه الكلي من حيث هو مدرك له مجرد عنها بالجلاء مثل كل الجزئي ومما يدل على ان التركيب
بين النفس والبدن اتحادي ما ذكره ههنا في كتاب التحصيل بقوله فقد بان ان
لهذه الحيوانات والنباتات خصوصية جسمية وهذه الافعال لا يصدر عن الجسم بما
هو جسم مطلقا فيجب ان يكون بسبب آخر ذلك السبب هو المبدأ الذي يسميه
نفسه وبينه وبين البدن اتحاد حقيقي لا الوضعي قبل ما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولى
حاصله بالفعل بل يقتضي ان لا يكون شيء من الانواع حاصلا بالفعل ضرورة اذ الكل
نوع متحد مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود
الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا ويكون محمولات على الجسم فلا يتحقق الفرق بين المادة
والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون المادة وايضا مع اتحادهما في الخارج
كيف يتصور حلول احدهما في الآخر وايضا القوم فسروا الحلول مطلقا بالاختصاص الناعت
فلا يخ اما ان يكون المراد بالناعت ان يكون الحال بعينه محمولا عليه او يكون مبدأ لما
هو المحمول فان كان المراد الاول لم يكن السواد حالا لانه بعينه لا يصير ناعتا للجسم
محمولا عليه وان كان كان الاسود ايضا حالا في الجسم فيكون هناك عرضان حالان في
الجسم موجودين في الخارج وهو خلاف المذهب والاتفاق على ان المحشي لا يقول
يكون الاسود عرضا وان زعم ان حلول الصورة في الهيولى هو الناعت على الوجه الثاني
كان مذهبا جديدا ثم ما الدليل على ان حلول الاعراض يخالف حلول الصورة في هذا
المعنى وفيه بحث من وجوه منها ان قوله ما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولى حاصلا
بالفعل بل يستدعي ذلك ان يكون حاصلا بالفعل نعم يلزم ان لا يكون وحدة موجودا على

منه بالفعل ولا محذور في ذلك فان الهيولى والصورة متحدان في الخارج ذاتا و
وجودا وكذا النوع والعارض المحمول عليه بالمواطاة كما مر بيان ذلك فلا يكون شيء منهما
وحده موجودا على حدة ومنها انه لا يلزم من كون المادة محمولا على الجسم ومتحدا معه في الخارج
ان لا يتحقق فرق بينها وبين الجنس فان الجزء وان كان عقليا لا يحمل على الكل من حيث
هو جزء له فالمادة لا يحمل من حيث هو مادة ويحمل من حيث هو جنس وقد مر الفرق
بين الاعتبارين مفصلا ومنها انا نختار ان المراد بالناعت اعم من ان يكون الحال بعينه
محمولا كما في الكميات او يكون مبدأ للمحمول كما في الكيفيات لكن لا نم انه يلزم ان يكون
هناك ضاوا انما يلزم ذلك لو لم يعتبر في ما قسم الى الجوهر والعرض قيد يخرج عنه
مثل الاسود لكنه يعتبر فيه ذلك كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله الموجود قد يكون
بالذات كوجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض كوجود ا ابيض ونحن نستعمل
الموجود بالذات فنقول الموجود بالذات اما جوهر واما عرض ثم قيل لا نم ان الانسان
في هذا القسم صار عين الكاتب في الوجود حقيقة فان الانسان قد كان موجودا
ولم يكن الكاتب موجودا واذا صار كاتبا وجد الكاتب بوجود متاخر عنه بالزمان
وبالطبع فكيف يصير الوجود السابق الذي كان للانسان هو بعينه وجود
الكاتب ثم اذا زال الكاتب تارة يبقى وجود الانسان بعينه حتى يكون وجود
واحد تارة وجود الانسان فقط وتارة وجود الانسان والكاتب معا ثم يصير
وجود الانسان فقط كما كان اولا فيتوارد الموضوعات على وصف الوجود
[illegible] بفطرة العقل كيف واذا لاحظ العقل امرين بينهما علاقة الناعتية
والمنعوتية ثم زال احدهما مع بقاء الاخر حكم بتلك الملاحظة ان الباقي هو
الموصوف والزائل هو الصفة وبمثل ذلك نبه بعض الافاضل على ان الامر الثابت
في الجسم بعد طريان الاتصال والانفصال هو المنعوت لا الصورة حتى يثبت

كونه هيولي ثم كيف تثبت الوجود الذي هو من المعقولات الثانية ثانيا بحاله
مع اختلاف المعروضات ولو جاز ذلك لم يتم بطلان قول من ذهب الى ان
العلم هو اتحاد العالم بالمعلوم اذ تصير النفس متحدة بحسب الوجود با
لمعلومات ثم اذا زال العلم عنه تصير كما كان وانت خبير بان تسمية هذا
تركيبا اتحادا بمجرد اصطلاح جديد مخالف لما اصطلح عليه القوم ولا يخفى ان
وما ذهب اليه مخالف لما اطبقوا عليه من ان الاجزاء العقلية من حيث انها اجزاء غير
محمولة وانما تصير محمولة من حيث انه معروض الجنسية او الفصلية وفيه بحث
اما اولا فلانه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الطفل والشاب والشيخ
موجودا بوجود واحد اذ صح ان يقال زيد كان موجودا ولم يكن الشاب
موجودا واذا صار شابا وجد الشاب بوجود متاخر عنه بالزمان وبالطبع
فكيف يكون الوجود السابق الذي كان لزيد هو بعينه وجود الشاب
ثم اذا صار الشاب شيخا بقي وجود زيد بعينه حتى يكون وجود واحد
بعينه تارة وجود زيد فقط وتارة تكون وجود زيد والشاب معا
ثم تصير وجود زيد فقط فيتوارد الموضوعات على وصف الوجود وهكذا
نسوق الكلام الى آخر ما ذكره لكن لا خفاء في ان الطفل والشاب والشيخ شخص
واحد موجود بوجود واحد واما ثانيا فلان ما ذكره مبني على توهم ان الوجود وصف
وارد على الموجود بالفعل حتى اذا وجد زيد كان وجوده واردا عليه بالفعل
ثم اذا صار عين الكاتب صار الوجود الذي كان واردا على زيد
واردا عليهما وليس كذلك اذ لا ورود للوجود على الموجودات اصلا كما سبق
في مباحث الوجود بل الوجود امر بديهي ينتزعه العقل من الموجودات ويضيف
اليها فاذا وجد زيد وليس كاتبا ينتزع العقل منه هذا المعنى ويضيف اليه لا الى